

دروس خارج رجال

سال ۶۳-۶۲

حضرت آیت الله شبیری زنجانی

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج رجال آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی۶۳-۶۲

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج رجال آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی۶۳-۶۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:شُبَیری (حسینی) زنجانی۷۵ ، سید موسی،۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج رجال آیت الله العظمی سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی۶۳-۶۲ /سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج رجال

علم رجال و فرق آن با درایه و تراجم جلسه ۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم رجال و فرق آن با درایه و تراجم

بحثی که در مورد رجال می تواند مطرح شود گاه بحث اشخاص است که چندان جنبه ی تدریسی ندارد از این ما ابتدا مباحثی در مورد علم درایه که با رجال مرتبط است مطرح می کنیم و همچنین به کلیاتی در مورد علم رجال اشاره می کنیم. این بحث های کبروی اگر مطرح شود بحث در صغریات آنها در بسیاری از جاها روشن خواهد شد.

فرق بین علم رجال و درایه و علم تراجم: این سه علم مشابه هم هستند و باید تفاوت بین آنها مشخص شود زیرا در بسیاری موارد با هم اشتباه می شوند.

به طور کلی تمایزی که ما بین علوم می گذارند به چند گونه است. بعضی تمایز علوم را به تمایز موضوعات آن می دانند و بعضی به تمایز محمولات و بعضی مانند محقق خراسانی به تفاوت غرض که البته طبق تحقیقی که انجام شده است چیزی غیر از تفاوت موضوع و محمول نیست.

نظر صحیح در باب تمایز علوم این است که همان گونه که مسائل علمی گاه با موضوع از مسأله ی دیگر با موضوع و یا محمول متمایز می شود علوم هم به همین شکل با هم متمایز می شوند یعنی گاه از طریق موضوع و گاه محمول و گاه هر دو.

مثلا در مسائل علوم گاه موضوع، نماز است که می گوییم نماز واجب است و یا قصر است و یا اخفاتیه است و یا چهار رکعت است و مانند آن. موضوع در تمام این مسائل یکی است ولی محمولات آن متفاوت است در نتیجه مسائل متفاوت می شود.

ص: ۱

گاه موضوعات مسائل با هم متفاوت است مانند اینکه گاه موضوع نماز است و گاه حج. و گاه موضوع و محمول هر دو متفاوت است مثلا گاه نماز واجب است و گاه حج مستحب است.

بین علوم هم این اختلاف وجود دارد. مثلاـ در علم صرف و نحو، موضوع کلمه است. ولی محمولات آن متفاوت است یکی در صحت و اعتلال بحث می کند و یکی در اعراب و بناء.

گاه محمولات یکٔ علم را در نظر می گیریم و کار به موضوع نداریم مثلا حجّت در فقه موضوع علم اصول است، حجّت در فقه محمول است ولی کار نداریم که موضوع آن چیست.

گاه موضوع و محمول خاصی در نظر گرفته می شود یعنی اگر آن موضوع آن محمول را داشت علمی بر اساس آن تنظیم می شود.

فرق بین علم رجال و درایه و تراجم ممکن است در اختلاف موضوعی باشد به این گونه که موضوع در علم رجال، محدث است (مثلاـ در رجال از زراره بحث می شود که اخباری که از او نقل می شود چه حکمی دارد.) ولی موضوع در علم درایه حدیث است (حدیث ضعیف و صحیح) ولی در علم تراجم به خصوص محدث کاری ندارد بلکه به شخصیت ها کار دارد چه محدث باشند یا نه. واضح است که گاه چیزی در علم رجال قابل طرح است ولی در علم تراجم نیست مثلا شخصیتی است که در سند یکٔ حدیث وارد شده است که حدیث مزبور هم محتوای مهمی ندارد مثلا در مورد یکٔ مسأله ی استحبابی جزئی است. آن شخصیت را در علم رجال بحث می کنند ولی چون شخصیت مهمی نیست و مضمون حدیث هم به گونه ای نیست که حکم مهمی را در بر داشته باشد، از آن فرد در علم تراجم بحث نمی شود.

ص: ۲

تفاوت موضوعی بین این علوم لازم نیست به نحو تباین باشد بلکه می توان به شکل عموم و خصوص من وجه و یا حتی مطلق باشد.

فرق دیگری که می توان بین این علوم سه گانه گذاشت این است که بین آنها از نظر موضوع فرق بگذاریم و حتی می توان بین محمول این علوم نیز فرق گذاشت به این گونه که علم رجال مربوط به جرح و تعدیل افراد است یعنی آیا فردی که راوی است به گونه ای هست که روایاتش قبول شود یا نه. همچنین می توان به جرح و تعدیل، طبقات را نیز اضافه کرد. مثلا بعضی از کتب علم رجال که بلا اشکال از کتب رجالی است فقط به بیان طبقات اشخاص و راویان اشاره کرده است. مثلا رجال برقی مثلاـ هیچ در مورد جرح و تعدیل افراد سخن نمی گوید بلکه طبقات آنها را مشخص می کند مثلا فلان فرد جزء اصحاب رسول الله است و فلان فرد از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام و مانند.

شیخ طوسی نیز در کتاب رجال خود تا حدود زمان امام باقر علیه السلام کمتر به جرح و تعدیل می پردازد و فقط صحابه و اصحاب ائمه را نقل می کند. هدف از این گونه کتاب ها بیان این است که فرد مزبور از کدام معصوم روایت کرده است. بعد شیخ طوسی از زمان باقر علیه السلام و علی الخصوص از زمان امام صادق علیه السلام به بعد به مسائل جرح و تعدیل روی می آورد.

بنا بر این می توان گفت که علم رجال در مورد جرح و تعدیل افراد بحث می کند و بعد این موضوع توسعه داده شد و طبقات را هم شامل شد. مثلا ما در سابق تصور می کردیم که الفاظ به وضع تخصیصی در مقابل صحیح وضع شده اند و به وضع تخصصی در مقابل اعم. یعنی فرد اول یک فرد صحیح را در نظر می گیرد و لفظ را برای آن وضع می کند و بعد بر اثر مرور زمان توسعه ای در معنا پیدا می کند و دارای وضع تخصصی می شود. به همین گونه مسأله ی طبقات بعدا داخل در علم رجال شده است هر چند وضع اصلی آن در جح و تعدیل بوده است.

همچنین ممکن است مسأله ی تعیین طبقات که وارد رجال شده است از فروع جرح و تعدیل باشد زیرا اهل سنت روایاتی از رسول خدا (ص) دارد که می فرماید: بهترن قرون قرن من هست و بعد هر قرنی که به قرن من نزدیک باشد که آنها بهتر هستند و هکذا. بنا بر این اگر کسی از صحابه باشد عادل و بسیار مهم است و بعد قرن بعدی که به صحابه متصل هستند از اعتباری نسبی برخوردار هستند و هکذا. بنا بر این شناخت طبقه و اینکه انسان بداند که فرد از اصحاب کدام معصوم است ممکن است فی جمله در اعتبار و جرح و تعدیل او مؤثر باشد. بنا بر این طبقه ی فرد در جرح و تعدیل فرد بی تأثیر نیست مثلا گاه فرد در طبقه ای هست که تقیه در آن زمان بیشتر است و این نکته بتواند در شناخت فرد مؤثر باشد.

به هر حال بحث هایی که از این قسم بحث ها خارج است استطرادا در علم رجال مطرح می شود مثلا اینکه چهره ی فرد چه گونه بوده است و یا چه شعری گفت است و یا در چه جنگی شرکت کرده است ولی این نکات در بحث تراجم داخل است.

این نکته را نیز باید دقت داشت که گاه در علوم، مباحثی مطرح می شود که جزء مبادی علوم است مثلا برای اینکه اثبات کنیم فلان راوی معتبر است یا نه از مبادی آن این است که تاریخ ولادت و وفات آن را بدانم و یا روایاتی که در مدح و ذم او وارد شده است نیز بدانیم. از این رو باید دقت که این ابحاث جزء مسائل آن علم است یا جزء مبادی آن.

اما درایه، حاوی مطالبی کلی است یعنی محمولات در آنها عام است نه خاص. (مانند علم اصول و فقه که مثلا در فقه بحث هایی جزئی بحث می شود مثلا فلان نماز واجب است یا نه و شرایط آن چیست.) حتی قواعد فقهی نیز هرچند گاه کلیّت دارد ولی از قبیل کلی فی المعیّن است.

بعضی از قواعد فقهی مانند حرج و ضرر حاوی مباحث کلی است ولی چون استنباط و تطبیق آنها بر صغریات منحصر به فقیه نیست آن را جزء قواعد فقهی می دانند نه اصولی ولی گاه مسائلی است که تطبیق آن منحصر به فقیه است ولی با این حال آنها را جزء قواعد فقهیه محسوب می کنند چون مخصوص یک باب خاص است. مانند قاعده ی طهارت در شبهات حکمیه مثلا-اگر کسی شک کند آهن پاک است یا نه بحث می شود که آیا اصاله الطهاره آن را شامل می شود یا نه و این کار اختصاص به فقیه دارد. با این حال قاعده ی طهارت چون مخصوص به باب طهارت است جزء قواعد فقهیه است نه اصولیه. اما مسائل اصولی حاوی مسائلی کلی است که اختصاص به بابی خاص ندارد و تطبیق آنها بر صغریات هم مخصوص فقیه است. البته گاه استطرادا در علم رجال از قواعد فقهیه نیز بحث می کنند.

ص: ۵

رجال نیز حاوی مسائلی جزئی است ولی کلیاتی دارد که از باب کلی فی المعیّن است مانند اصحاب الاجماع که هجده یا بیست نفر را شامل می شود که در مورد آنها ادعا شده است که روایاتشان معتبر است. این بحث هرچند کلی است ولی مخصوص به تعدادی خاص است. بحث درایه حاوی بحث هایی عام است که در همه جا می تواند کاربرد داشته باشد. مثلا بحث می شود که خبر صحیح چه خبری است. یا مثلاـ در کتب رجالین الفاظی مانند ثقه وارد شده است که بحث می شود دلالتش چیست.

فرق دیگر علم رجال با تراجم (که البته این فرق، فرقی اساسی نیست.) در این است که علم رجال از علوم مستحدث اسلامی است (تا آنجا که ما از آن خبر داریم) ولی علم تراجم علمی است که شبیه تاریخ است که نمی توان گفت که محدود به اسلام به بعد است.

نکته ی دیگر این است که در ابتدای بحث گفتیم که فرق بین علم رجال و درایه در این است که علم رجال در مورد محدّث و علم درایه در مورد حدیث بحث می کند. اکنون می توانیم قدری تجدید نظر کنیم و بگوییم که علم درایه مختص به حدیث نیست. به این بیان که علم درایه در مورد کلیاتی که مربوط به شناخت احادیث اشخاص است بحث می کند و ممکن است مسأله ای از مسائل درایه تحت موضوع خود محدّث باشد مثلاـ یکی از مسائل علم درایه در این است که مشایخ ثقات و یا مشایخ اجازه آیا موثق هستند یا نه. شیخ اجازه بودن بر محدثین منطبق می شود نه خود حدیث. بنا بر این فرق علم رجال و درایه را نباید به فرق در محدث و حدیث گذاشت. به این گونه که موضوع علم رجال قطعا محدث است ولی موضوع علم درایه گاه حدیث است و گاه محدث و به طور کلی هر چیزی که در مورد اعتبار سندی از اسناد بحث می کند به طور عموم در درایه مطرح می شود.

بحث دیگر در مورد ثمره ی علم رجال است. مدتها عده ای قائل بودند که رجال ثمره ای ندارد و از این رو مدتها مطرود شده بود. (این نکته را در جلسه ی بعد بحث می کنیم.)

همچنین ما بحث ها را بر اساس اهمیتی که دارند مطرح می کنیم هرچند شاید بر اساس روالی که در کتب دیگر منعقد شده است منطبق نباشد.

معرفی بعضی از منابع: حاجی نوری در آخر مستدرک در مورد اصحاب اجماع بحث کرده است، کتاب سماع المقال و آیت الله خوئی در مقدمه ی معجم الرجال و امام رحمه الله هم در بعضی از نوشته های خود این بحث را مطرح کرده است.

همچنین از کتب مربوط به درایه، یکی درایه ی شهید است و یکی درایه ی پدر شیخ بهایی و درایه ی سید حسن صدر می باشد.

فایده ی علم رجال جلسه ۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فایده ی علم رجال

فایده ی علم رجال: شکی نیست که مهمترین مدرک برای اثبات احکام شرعیه، حدیث است. چون ادله ی اربعه عبارت است از کتاب، سنت، اجماع و عقل.

مخفی نیست که کتاب حاوی کلیاتی است که نسبت به تفاصیل مطالب، اجمال دارد و باید سنت آن را تفسیر کند. اجماع هم با شرایطی که علماء برای آن ذکر می کنند باید مدرکی نباشد و خصوصیاتی دارد به ندرت قابل تحصیل است، موارد حکم عقل هم بسیار کم است. بنا بر این عمده چیزی که باقی می ماند همان سنت است.

ص: ۷

در سنت و احادیث مرویه از معصومین، بلا اشکال خبر دروغ و کذب وجود دارد. برای اثبات اینکه این گونه اخبار در میان احادیث وجود دارد، گاه به روایات کثیره ای استدلال کرده اند که رسول خدا (ص) و معصومین فرموده اند که اشخاصی هستند که به ما دروغ می بندند. این روایات در حد تواتر است و از مجموع آنها اثبات می شود که وضاعینی بوده اند که جعل حدیث می کردند و به معصوم نسبت می دادند.

راه دیگری نیز برای اثبات وجود احادیث موضوعه هست که با این راه احتیاج نداریم که تواتر مزبور را ثابت کنیم بلکه حتی یک روایت هم باشد مدعا را ثابت می کند و آن اینکه روایت مزبور یا مفادش راست است و یا دروغ. اگر راست باشد مدعا ثابت می شود و اگر دروغ باشد خودش مصداق برای حدیث کذب می باشد. این از مواردی است که اثبات و نفیش هر دو مدعا را اثبات می کند.

نتیجه اینکه باید علمی باشد که حدیث دروغین را از غیر آن جدا کند و بنا بر این علم رجال مورد احتیاج است.

کسانی که احتیاج به علم رجال را منکر شده اند دلیل های مختلفی را اقامه می کنند. مرحوم مامقانی در مقیاس الهدایه دوازده وجه از این ادله را ذکر می کند که البته بسیاری از آنها وجوه بسیار ضعیفی است و گاه بیان های مختلف یک وجه است. ما به بعضی از این وجوه اشاره می کنیم:

اشکال اول: نجاشی که شهادت می دهد کسی مانند زراره ثقه است، شرایط اعتبار شهادت را دارا نیست. زیرا اولا نجاشی، زراره را ندیده است و با واسطه از او سخن می گوید. همچنین ما به طور شفاهی شهادت نجاشی را نشنیده ایم بلکه کتاب نجاشی را در دست داریم و در باب شهادت گفته می شود که شهادت کتبی اعتبار ندارد و باید به شکل شفاهی و لفظی باشد.

همچنین گفته شده است که در مبانی، اختلاف عقیده است مثلا در عدالت چه چیزی معتبر است؟ آیا اسلام به تنهایی کافی است یا اینکه باید ملکه ی عدالت در فرد وجود داشته باشد.

بله اگر کسی مدرک شهادت خود را ذکر کند و بگوید من که او را عادل می دانم به سبب فلان دلیل است و یا اینکه بگوید مراد من از عدالت چیست، در این حال مشکل رفع می شود ولی اگر فقط بگوید: عدل یا ثقه است و یا بگوید: ضعیف است. این الفاظ، الفاظی است که در تعریف آنها اختلاف مبنا وجود دارد.

در قوانین فصلی عنوان شده است مبنی بر اینکه آیا این شهادت های اجمالی که در آنها مبنای شهادت دهنده بیان نشده است کافی است یا نه. بنا بر این رجال نمی تواند مشکل را حل کند

اشکال دوم: بعضی از اخباری ها می گویند: روایات کتب اربعه مقطوع الصدور است. مثلا می گویند که کافی به ولی عصر (عج) عرضه شده است و حضرت این کتاب را تأیید کرده است. مضافا بر آن، قرائن دیگری در این کتب وجود دارد که نشان می دهد احادیث آن همه صحیح هستند بنا بر این حتی اگر راوی این روایات غیر ثقه باشد تاثیری در حدیث ندارد زیرا حدیث در هرحال مورد قبول است.

اشکال سوم: بعضی هم که کمی متعادل تر بوده اند گفته اند کتب اربعه قطعی الصدور نیست ولی قطعی الاعتبار می باشد زیرا مؤلفین آنها به صحت روایات این کتب شهادت داده اند و ما هم باید شهادت عدل را قبول کنیم.

فیض مثلا می فرماید: کلینی اگر در رجال شهادت دهد، شهادت او مانند سایر علماء رجال است و قبول می شود. از این رو وقتی کلینی شهادت می دهد که کتابش حاوی احادیث قابل قبول است چرا نباید شهادت او مورد قبول قرار گیرد و اصولا چه فرقی است بین کسی که شهادت می دهد کتابش صحیح است و کسی که به اعتبار روایتی شهادت می دهد؟

جواب اشکال اول این است که:

اولا: در بسیاری از شهادت ها هرچند مدارک شهادت ذکر نمی شود ولی می دانیم که شهادت مزبور، مستند به شهادت دیگری است یا اینکه شهادت مزبور، مستند به مبادی قریب به حس است. مثلا کسی می گوید که شیخ انصاری ثقه است ولی او منقولاتی که به شکل متواتر از شیخ نقل می شود را دیده است و از مجموع آن قطع حاصل می شود که فردی متقی و فردی عالم بوده است. بنا بر این اگر کسی در محکمه ادعا کرده است که زید عادل است، واضح است که عدالت امری نیست که قابل حس باشد بلکه مُظهرات و مبادی محسوسه ای دارد که کمتر پیش می آید که در آنها خطا و اشتباه رخ دهد و از آنها می توان عدالت را فهمید. مثلا اینکه ابن سینا که هزار سال قبل می زیسته فردی با سواد بوده است امری است مورد قطع و یقین.

بنـا بر این اگر گفته می شـود که نجاشـی، فرد را مشاهـده نکرده است در نـتیجه شـهادت او در مورد آن فرد قابـل قبول نیسـت جوابش این است که او چه بسـا مبادی ای که ملازمه با شـهادتش دارد را دیـده است و از این رو شـهادت او اسـتنباطی محض نیست بلکه از مبادی قریب به حس می باشـد در نتیجه شـهادت او بر عـدالت فرد، مورد قبول قرار می گیرد. بله اگر بـدانیم که شهـادت فرد، از روی حس نیست در این صـورت شـهادتش مورد قبول قرار نمی گیرد ولی فحص از اینکه شـهادت او از روی حس بوده است یـا نه نیز لاـزم نیست. مثلاـ در محکمه که افراد شـهادت بر چیزی می دهنـد چه بسـا مبادی شـهادت آنها مورد سؤال قرار نمی گیرد.

مشـکل دیگر لزوم تعدد در شـهادت است، جواب این است که اولا بعضـی شهادت عدل واحد را کافی می دانند و ثانیا این از فروع اشـکال قبلی است و وجود این اشـکال به تنهـایی موجب نمی شود که علم رجـال را بتمـامه کنار گـذاشت و حکم به بی فایده بودن آن کرد (زیرا در موارد مختلفی در علم رجال شهادت دو فرد وجود دارد.)

نکته ی دیگر این است که ما به طور اجمال می دانیم که این افرادی که مشـهور به تقوا و عدالت هسـتند مانند شـیخ انصاری و میرزای قمی و امثـال آن و مـا به عـدالت آنهـا علم داریم مـا نسل به نسل این نکته را از اساتیـد خود گرفته ایم و آنها از اساتید خود و همین طور تـا خود این افراد این سلسـله ادامه داشـته است و فترتی در مـا بین نبوده است. در هر نسل و دوره هم بیش از دو نفر عادل این شـهادت را داده اند. بنا بر این علم اجمالی بر عدالت این افراد وجود دارد و این گونه نیست که مثلا شیخ بعد از دویست سال، ناگهان مشـهور به عـدالت شـده باشـد و قبل از آن سـخنی در مورد عـدالت او نبوده باشـد. بله در شـهادت به عـدالت آنهـا تصـریح نشـده است که مثلا من از اسـتادم و او از اسـتادش شـنیده است یا نه ولی می دانیم که در هر طبقه، افراد متعددی بوده است که لا اقل عدول متعددی در میان آنها وجود داشته است.

ص: ۱۱

همچنین شهادت به کتابت در صورتی که مطمئن باشیم که کتاب مزبور به نویسنده ی آن مستند است بناء عقلاء بر آن استوار است که محتوای نوشته به فرد منسوب باشد. مثلا در عصر ائمه کتاب ها و نامه های مختلفی نوشته شده بود و گاه معصومین، فردی را جرح و تعدیل می کردند و عقلاء هم بر اساس آن کتابت، عمل می کردند.

همچنین شیوخ اجازه وقتی به فردی کتبا یا شفاها اجازه ی نقل و روایت کتاب را اجازه می دادند (کما اینکه در گذشته در نقل کتابها این امر مرسوم بوده است که از صاحب کتاب اجازه دریافت می کردند) این مانند شهادت دادن شفاهی بوده است. بلکه نمی خواهیم بگوییم که مشایخ اجازات همه ثقه هستند ولی مثلا اگر وثاقت نجاشی به هر دلیل احراز شده باشد، اگر او اجازه به کسی دهد که کتابش را نقل کند همین مقدار کافی است و به منزله ی شهادت لفظی می باشد.

اگر کسی شبهه کند و بگوید که ادله ی شهادات این موارد را شامل نمی شود تقریب دیگری وجود دارد به نام انسداد صغیر که شاید بتواند مشکل را حل کند و آن اینکه قوانینی را که یک مقنن به منظور عمل تقنین می کند گاه به گونه ای است که جعل خود قانون، گاه موجب توسعه در موضوع می شود و یا در طریق احراز موضوع توسعه ای می دهد. مثلا احکام زیادی در فقه بر عدالت بار شده است. مثلا در قبول خبر آیه ی نبأ می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا) (۱) و یا در روایت می خوانیم لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِینَا فِی التَّشْکِیکِ فِیمَا یُؤَدِّیهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا (۲) که نشان می دهد که باید خبر ثقه و عدل قبول شود. همچنین مسأله ی تقلید، امامت جمعه و جماعت، طلاق، اثبات هلال که باید عادل به رؤیت آن شهادت دهد. اینها محل ابتلاء است و از احکام مهم است.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۳۸، ابواب مقدمه العبادات، باب۲، شماره۶۱، ح۲۲، ط آل البیت.

مثلا فردی می گفت که افلاطون کتابی در مورد مدینه ی فاضله نوشته است که باید چنین شهری چنین قوانینی را داشته باشد تا بی نقص باشد. بعد اضافه می کرد که فرق افرادی مانند افلاطون و انبیاء ائمه در این است که انبیاء و ائمه برنامه های کوتاه و عملی دارند ولی افلاطون و مانند آن برنامه هایی تنظیم می کنند که در عالم خیال موجود است نه در عالم خارج. بنا بر این وقتی شارع قوانینی را روی عدالت برده است نمی خواهد مانند افلاطون چیزی بگوید که صرفا در عالم خیال باشد و جنبل عملی نداشته باشد. بنا بر این اگر بخواهیم در عدالت و طریق احراز آن سخت گیری کنیم و قائل به قطع و اطمینان و مانند آن باشیم لازمه اش این است که قوانین فوق همه در عالم خیال باشد و در نتیجه اکثر طلاق ها و مانند آن باطل باشد و شهادت ها قبول نشود و تقلید و مانند آن دچار مشکل شود. بنا بر این نفس جعل چنین احکامی که به منظور عمل جعل شده است قرینه بر این است که در عدالت یک نوع توسعه ای وجود دارد که از آن به انسداد صغیر تعبیر می کنیم. بنا بر این در آیات و روایات آمده است که به خبر عادل عمل کنیم و این دستور به شکل مشافهه هم نبود است. بنا بر این اگر شهادت افرادی مانند نجاشی و امثال آن را کنار بگذاریم دیگر راهی برای اثبات عدالت افراد نداریم. بنا بر این حتی اگر شرایط شهادت نیز محقق نباشد نباید خیلی سخت بگیریم.

ص: ۱۳

همچنین اگر کسی بگوید که برایش از قول نجاشی و مانند آن اطمینان حاصل می شود، وجود اطمینان خود حجیّت شرعی و عقلائی دارد و عرفا آن را علم می دانند مثلا در آیه ی قرآن که آمده است (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْم) (۱) مراد علم قطعی نیست بلکه اطمینان را هم شامل می شود.

بله اگر کسی بگوید که برایش حتی اطمینان هم حاصل نمی شود او می تواند از انسداد صغیر فوق اقدام کند. هرچند اگر علماء رجال در مورد اتفاق داشته باشند و نقل خلاف هم نشده باشد، اطمینان خود به خود حاصل می شود.

بله اطمینان به حدی نیست که بتواند تمامی مشکلات ما را در مسائل فقهی حل کند.

اما جواب از اشکال دوم: بسیار مشکل است که در کتابی چند جلدی مانند کافی و سایر کتب اربعه ادعا شود که هیچ اشکالی در آن نیست. این ادعا را فقط فردی مانند معصوم می تواند کند. انسان اگر با دقت تمام از یک کتاب نسخه برداری کند باز می بیند که اشکالات مختلفی در آن وجود داشته باشد. مثلا اشتباهات مختلفی به خط شیخ از تهذیب موجود است که وجود اشتباه در آن ثابت شده است.

همچنین اینکه کتاب مزبور به امام زمان علیه السلام عرضه شده است و ایشان فرمودند که کافی برای شیعیان ما کافی است امری است که قابل اثبات نیست. حتی اگر حضرت آن را فرموده باشد، مراد از کلام ایشان تأیید اجمالی است نه اینکه هر آنچه در آن است بتمامه مورد تأیید است.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

مثلاـ گاه در کتاب کافی و تهذیب دو امری که کاملا مخالف هم است نقل شده است و علامه در مختلف به مواردی از آنها اشاره می کند و نمی توان گفت که هیچ یک از مؤلفین کافی و تهذیب اشتباه نکرده اند. بنا بر این ادعای یقین به عدم اشتباه در کتب اربعه بسیار خلاف واقع است.

همچنین اگر قبول کنیم که ادعای صاحبان کتب اربعه صحیح باشد، نسخه ای که در دست ماست همان نسخه ای نیست که آنها نوشته باشند بلکه بارها استنساخ شده است. از این رو در نسخ کافی مثلا اختلاف بسیاری وجود دارد. شاید در هر سطری از سطور کافی لا اقل یک اختلاف نسخه وجود داشته باشد و ما در بخش هایی از کتاب کافی که نسخ را با هم مقابله کردیم به این امر کاملا اشراف داریم.

بنا بر این علم رجال در انتساب این نسخ به مؤلفین نیز به کار می آید زیرا همان گونه که قبلا هم گفتیم علم رجال مخصوص به قرون اول و عصر ائمه نیست بلکه در هر طبقه ای مورد استفاده است. بنا بر این حتی اگر کتب اربعه مورد اطمینان باشند ولی انتساب نسخ بعدی این کتاب به مؤلفین احتیاج به علم رجال دارد.

همچنین حتی اگر یقین پیدا کردیم که تمامی روایات موجود در کافی از معصوم صادر شده است، با این حال گاه دو روایت مقطوع الصدور با هم متعارض می شوند زیرا مثلا یکی از آنها از باب تقیه صادر شده است بنا بر این باید به مرجحات حدیث مراجعه کرد. یکی از مرجحات این است که حدیث را افقه نقل کرده باشد. زیرا در سابق نقل روایت با فتوا یکسان بوده است بنا بر این فقاهت فرد اقتضا می کند که جهات تقیه و مانند آن را در نظر گرفته باشد و نقل کرده باشد. واضح است که شناخت افقه از غیر آن منوط به مراجعه به علم رجال است.

اشکالات مربوط به عدم احتیاج به علم رجال جلسه ۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات مربوط به عدم احتیاج به علم رجال

سخن در اشکالاتی بود مبنی بر اینکه به علم رجال احتیاج نیست. خلاصه اینکه این اشکالاتی که بر علم رجال بیان می کنند و در نتیجه قائل هستند علم رجال به هیچ وجه فایده ندارد، اشکالاتی بی اساس است و حتی اگر فایده ی علم رجال را محدود کند نمی تواند کلا این علم را بی ثمر معرفی کند. ما در صدد این نیستیم که تمامی مشکلات علم رجال را حل شده بدانیم ولی احتیاج به علم رجال را نمی توان فی الجمله منکر شد.

ممکن است کسی بتواند شهادت هایی که نجاشی و شیخ و مانند آن داده اند را از راهی دیگر معتبر کند و آن اینکه ممکن از باب ظن خاص بگوییم که بر اساس ادله ی حجیّت خبر واحد هر خبری که عدل و ثقه ای گزارش داده است را باید پذیرفت. بله شارع در باب مرافعات شرایط خاصی را معتبر کرده است مثلا گفته است که شاهد باید متعدد باشد ولی این شرایط در غیر باب مرافعات لازم الاتباع نباشد و مثلا در باب موضوعات شهادت هر فردی که عادل باشد معتبر باشد.

آیت الله خوئی اعتقاد دارد که شهادت عدل واحد در موضوعات کافی است بنا بر این اگر کسی به نجاست چیزی شهادت داد باید از او قبول شود و همچنین اگر یک نفر به ثبوت هلال شهادت دهد کافی است. ما هم در بحث های خود این مبنی را اقوی دیدیم. ما اگر به بناء عقلاء مراجعه کنیم می بینیم که در غیر باب مرافعات، به شهادت یک نفر اکتفاء می کنند. مثلا اگر کسی به چیزی شهادت دهد و ما احتمال قوی دهیم که از روی حس شهادت داده و یا از روی مبادی ای شهادت داده که بین آن مبادی و نتیجه اش ملازمه هایی باشد که در آن خطا کمتر واقع می شود، از او می پذیریم.

ص: ۱۶

در شهادات رجالی، شرایط موجود در باب مرافعات موجود نیست در نتیجه شاید بتوان گفت که شرایط شهادت در باب مرافعات در آن جاری نباشد.

همچنین گفتیم که اگر هم شرایط شهادات در باب مرافعات در شهادات رجالی هم داخل باشد لا اقل از طریق انسداد صغیر (که در جلسه ی قبل توضیح دادیم) می توانیم این گونه شهادات را حجّت بدانیم.

اگر اشکال شود که انسداد صغیر در ما نحن فیه جاری نیست زیرا اخبار اطمینانی بسیاری داریم که موثوق الصدور می باشد بنا بر این روایاتی که مثلا می گوید: لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا (۱) قرینیت پیدا نمی کند. قرینیت در جایی است که طریق احراز آن کالعدم باشد یعنی قانونی وضع شده باشد که وضع آن لغو باشد مثلا شارع بفرماید که در عدالت شرایط مختلفی لازم است بعد ببینیم که در مقام عمل، احراز آن شرایط موجب اختلاف نظام است زیرا بسیاری از احکام مهم مانند طلاق، ثبوت هلال، بر عدالت بنا شده است. بنا بر این چیزی به نام انسداد صغیر وجود ندارد بنا بر این چون

موارد اطمینان خیلی کم نیست روایت مزبور که ما را به عمل به خبر ثقه ارجاع می دهد خبر لغوی نیست زیرا در موارد بسیاری می توان به آن عمل کرد.

بنا بر این برای حجیّت ظنون رجالی باید به انسداد کبیر تمسک کرد. (انسداد صغیر در باب خاصی است و در خصوص احراز عدالت اشخاص می باشد ولی انسداد کبیر همه ی ظنون را شامل می شود.)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۳۸، ابواب مقدمه العبادات، باب۲، شماره۶۱، ح۲۲، ط آل البیت.

همچنین مقـدار اطمینانی که جواب گوی احتیاج انسان باشـد کمتر از مقـدار اطمینانی است که موجود است. همچنین عمده ی ادله ی اربعه حـدیث است و وجـود اطمینـان به مطلب روایـات و عـدالت روات آن در همه ی مـوارد حاصـل نیست. بنـا بر این انسداد کبیر ایجاب می کند که مرتبه ای پائین تر از اطمینان را حجّت بدانیم. این مرحله ی نازله با شهادات رجالی قابل حصول است. اطمینان از ظنون خاصه است و مراجعه به کتب رجالی برای تحصـیل اطمینان است. حتی اگر اطمینان در همه جا حاصـل نشود لا اقل فی الجمله این اطمینان با مراجعه به علم رجال حل می شود.

اشـکال دومی که بر عدم احتیاج به علم رجال مطرح شده بود این بود که ما به صدور احادیث کتب اربعه یقین داریم در نتیجه شکی نیست که بخواهیم با مراجعه به کتب اربعه آن را حل کنیم.

جواب این است که:

اولا: ادعای صـحت تمامی احادیث کتب اربعه بسیار سست و ضعیف است. حاجی نوری در خاتمه ی مستدرک بحث مفصلی در این مورد مطرح کرده است.

ثانیا: گفتیم ممکن است دو روایت که قطعی الصدور هستند با هم معارض باشند زیرا مثلا یکی از آنها از روی تقیه صادر شده باشـد. بنـا بر این بایـد به مرجحات مراجعه کرد که یکی از آنها افقهیت راوی است. بنا بر این در بعضـی از روایات می خوانیم که حـدیثی را به فرد فقیهی در زمـان اهل بیت ارجاع می دادنـد و او می گفت که این روایت از طریق تقیه صادر شـده است و مراد واقعی امام علیه السلام نیست. بنا بر این مراجعه به رجال برای تعیین افقه لازم است.

ثالثا: اگر کتب اربعه مقطوع الصدور باشد، نسخه ای که در دست ماست مقطوع الصدور نیست. بنا بر این باید به کتب رجال مراجعه کرد تا وثاقت کسانی که این کتاب را نقل و یا استنساخ کرده اند احراز شود.

رابعا: حتی اگر فرض کنیم که تمامی روایات کتب اربعه قطعی الصدور باشد ولی واضح است که غیر از کتب اربعه کتب حدیث بسیاری وجود دارد. حتی احتیاج به رجال مربوط به روایاتی فقهیه نیست بلکه حتی در ابواب دیگر مانند باب سماء و عالَم نیز احادیثی است که باید سند آنها را بررسی کرد و علم رجال متکفل این مهم است.

مثلا در ماه رمضان می خواهیم روایتی را به معصوم نسبت دهیم. فقهاء می گویند که فقط در صورتی که سند آن صحیح باشد و قابل انتساب به معصوم باشد می توان آن را به معصوم نسبت داد. اگر انتساب خبر به معصوم محرز نباشد انتساب قطعی آن به معصوم گاه در بطلان روزه و یا لا-اقل حرمت دخالت دارد. بنا بر این باید به سراغ علم رجال رفت تا انتساب حدیث به معصوم و عدم آن را مشخص کرد.

بنا بر این نباید گفت علم رجال کلا بی فایده است. بلکه باید در سعه و ضیق فایده ی علم رجال بحث کرد.

بعضی نیز تنزل کرده اند و گفته اند که کتب اربعه قطعی الصدور نیست ولی قطعی الاعتبار است زیرا مؤلفین آنها به اعتبار کتب خود شهادت داده اند. شیخ همان گونه وافی از او نقل می کند این شهادت را داده است. بنا بر این اگر نجاشی شهادت به جرح و تعدیل کسی دهد از او می پذیریم چرا اگر کلینی به جرح و تعدیل کتاب خود شهادت دهد از او نپذیریم؟

ص: ۱۹

به عنوان مقدمه می گوییم که ادله ی حجیّت خبر واحد فقط متکفل این است که بگوید فرد عادل، دروغ نگفته است ولی اینکه آنچه گفته است صدق است یا کذب مربوط به خبر واحد نیست بلکه مربوط به اصل عقلائی است. عقلاء در بعضی از موارد وجود خطاء را الغاء می کنند. بنا بر این هم باید ادله ی حجیّت خبر واحد باشد و هم اصل عقلایی. در نتیجه در مواردی که راوی ضابط نباشد و خطایش زیاد باشد اصل عدم خطاء در آن جاری نیست. همچنین در جایی که مطلب جنبه ی استنباطی داشته باشد چون خطاء در این امور زیاد است اصل عدم خطاء جاری نیست ولی اگر مطلب در مورد اموری باشد که قریب به حس است چون خطاء در آن کم است اصل عدم خطاء که اصلی عقلایی است در آن جاری است.

این دسته گفته اند که اگر قرائن داخلی باشد یعنی فرد عادل است یا نه این امور چون از طریق حس و یا مبادی قریب به حس است شهادت در مورد آن قابل قبول است ولی اگر از قرائن خارجیه باشد مثلا فرد، نظر امام علیه السلام و یا جنبه های مختلف راوی را در نظر گرفته باشد و بعد نظر داده باشد که او عادل است این مطلب، چیزی است که خطاء در آن زیاد است. بنا بر این شهادت به صدور این روایت از معصوم موجب احراز اعتبار آن نیست.

ممکن است به این تقریب اشکال شود و آن اینکه مبانی اشخاص در الفاظی مانند عدالت و مانند آن مختلف است. علماء رجال هم که وقتی می گویند فلان فرد عادل است عدالت را تفسیر نکرده اند بنا بر این ما نمی دانیم که عدالتی که در نظر آن فرد رجالی معتبر بوده است آیا همان چیزی است که در نظر ما معتبر است یا نه. جوابی که از آن داده شده است را می توان در ما نحن فیه نیز بیان کرد و آن اینکه مثلا میرزای قمی فرموده است کسانی مانند نجاشی که کتب رجال نوشته است آن را برای خودش ننوشته است بلکه برای این بوده است که دیگران از آن استفاده کنند. همچنین نجاشی و شیخ طوسی بی خبر نبودند که تفسیر عدالت نزد افراد مختلف متفاوت است بنا بر این وقتی تصریح می کنند که فلان فرد عادل است اگر مرادشان تفسیر خاصی از عدالت بود می بایست در مقدمه ی کتاب به آن اشاره می کردند و وقتی چنین کاری نکردند این قرینه بر این می شود که مراد آنها از عدالت همان چیزی بوده است که همه قبول داشته اند.

بنا بر این مؤلف کتاب کافی، کتاب خود را برای استفاده ی عموم نوشته است و وقتی او در مقدمه می گوید که روایات این کتاب همه معتبر است مراد او باید چیزی باشد که نزد همه و طبق مذاق همه مورد قبول باشد. نتیجه این می شود که نسبت به کتب اربعه احتیاج به علم رجال نداریم.

جواب این است که کلینی و سایر مؤلفین کتب اربعه برای احادیث خود سند ذکر کرده اند. ذکر این اسناد یقینا لغو نبوده است و بی جهت حجم کتاب را زیاد نکرده اند. بنا بر این اگر به نظر خودشان، مطالب کتاب بتمامه صحیح بوده است و به گونه ای بوده است که همگان آن را به راحتی قبول می کردند لازم نبود که سند آن را ذکر کنند. علت ذکر سند این بوده است که اشخاص خودشان در سند کتاب تأمل کنند و آن را بررسی نمایند. در نتیجه همچنان به علم رجال احتیاج داریم.

اشکال دیگر این است که بعضی مانند سید مرتضی و امثال او گفته اند که باید به روایات مقطوع الصدور عمل کنیم و الا روایت مزبور قابل عمل نیست. بنا بر این احتیاج به رجال نداریم.

جواب این است که اولا بطلان این مبنا در جای خود ثابت شده است ولی اگر پذیرفتیم که نظر مزبور صحیح است می گوییم یکی از راه هایی که برای قطع به صدور لازم است شناخت راویان حدیث است. بنا بر این علم رجال جزء العله می باشد و چه بسا علاوه بر شناخت راویان باید قرائن دیگری مانند تواتر و یا قرائنی تاریخی و مانند آن هم به آن ضمیمه شود تا یقین حاصل شود ولی لا اقل علم رجال برای تحصیل یقین فی الجمله دخیل است.

همچنین چون سید مرتضی قطع به صدور را کافی می داند هرچند قطع به واقع وجود نداشته باشد گاه ممکن است دو روایت قطعی الصدور با هم معارض باشد در نتیجه برای شناخت افقه که از مرجحات است باید به علم رجال مراجعه کرد.

وجه دیگری که برای عدم احتیاج به علم رجال است چیزی است که آیت الله خوئی بیان کرده اند و آن اینکه اگر خبری معرض عنهای مشهور باشد نباید به آن عمل کنیم حتی اگر روات آن ثقه باشند و اگر مورد عمل مشهور باشد باید عمل کنیم حتی اگر روات آن ضعیف باشند.

جواب این است که حتی اگر اعراض و عمل مشهور را در اعتبار و سقوط روایت قبول کردیم (کما اینکه بسیاری این مبنا را قبول ندارند) ولی اولا در همه جا شهرت وجود ندارد و یا فتوای مشهور در دسترس نیست و یا فتاوای مشهور متعارض است و یا فتوی داده اند ولی استناد آنها به روایتی محرز نشده است. در این روایت باید به سند مراجعه کنیم و اعتبار آن را از این طریق احراز کنیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر علماء در مورد اسناد کتب اربعه مخصوصا کافی را بحث کنیم. حاجی نوری در مستدرک قائل است که نباید در اسناد آن خدشه کرد و حتی نقل شده است که آیت الله نائینی نیز به این مبنا تمایل داشته است.

اعتبار احادیث کافی جلسه ۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اعتبار احادیث کافی

ص: ۲۲

صاحب مستدرک برای اعتبار کافی به نکاتی اشاره می کند. یکی این است که در مورد کافی گفته شده است: لم یُعمل مثله و یا اجل کتب الشیعه که علامت این است که امتیازاتی که سایر کتب دارد در کافی به مقدار بیشتری وجود دارد و گفته شده است اجل کتب بودن به سبب قدمت آن نیست بلکه به سبب داشتن امتیازات بیشتر است.

همچنین در مورد کافی گفته شده است که کلینی بیست سال در مورد آن کار کرده است اگر مقصود کافی صرفا جمع آوری احادیث بود و تنقیح و اعتبار آن را در نظر نمی گرفت احتیاج نبود که این مقدار روی آن کار کند. بنا بر این کلینی در صدد جمع آوری روایات معتبر بوده ا است.

همچنین گفته شده است که اگر روایتی جزء روایات اصول و در کتب اصول ذکر شده باشد هم انتساب آن روایت به مؤلف ثابت است و هم به ائمه منتسب می باشد و احتیاجی به ملاحظه ی سند آن نیست و چون کتاب کافی اجل کتب است باید این مزایا در آن باشد.

در مورد مؤلف کتاب هم تعاریفی شده است که بالالتزام به خود کتاب نیز اعتبار می دهد. مثلا در مورد کلینی گفته شده

است: اوثق النـاس فی الحـدیث و اثبتهم. بنـا بر این هر امتیازی که برای متثبتین در حـدیث است برای کلینی هم هست و کلینی نقاط ضعفی که در دیگران است را ندارد.

از جمله چیزهایی که نقطه ی مثبتی برای محدثین است این است که فقط از ثقات نقل کنند و در مقابل نقل از ضعفاء و اعتماد به مراسـیل جزء نقاط ضعف محدثین شمرده شده است. بله این کار با عدالت منافات ندارد ولی با وثاقت محدث منافات دارد. بنـا بر این وقتی کلینی اوثق النـاس فی الحـدیث است یعنی او این صـفت را بیشتر از مـا بقی داشـته است. (اینها نکاتی است که محدث نوری در مستدرک بیان می کند.)

ص: ۲۳

به نظر مـا اینکه روایات کتب اصول احتیاج به سـند ندارنـد و در نتیجه کافی که بر اصول اولویت دارد به طریق اولی احتیاج به سند ندارد امری غیر قابل قبول است.

اولا اینکه روایات کتب اصولی احتیاج به سـند نـدارد ادعایی است که دلیل آن مشـخص نیست و محـدث نوری مـدرکی برای این ادعا ذکر نمی کنـد. شـیخ طوسـی در عُـده در بحث خبر واحد وقتی می خواهد حجیّت آن را ثابت کند می گوید: اگر در مسأله از مسائل بین علماء اختلاف باشـد و بعـد طرف مقابل حدیثی را از اصـلی از اصول یا مصـنفی از مصـنفات مشـهوره نقل کنـد و راوی آن ثقه باشـد افراد تسـلیم می شونـد. واضـح است که شـیخ کلام خود را مقیـد می کند به اینکه راوی آن نیز ثقه باشد.

ثانیا: اینکه کلینی بیست سال در مورد کتاب کافی زحمت کشیده است می گوییم: ممکن است جمع آوری کتب حدیث برای فردی به دلائلی به طول انجام بکشد. مثلا حاجی نوری کتابخانه ی بسـیار عظیمی داشـته است و هنگام تألیف کتاب، راحت تر می توانست این کار را انجام دهـد به همین دلیل چه بسا کلینی به کتبی که احتیاج داشت دسترسـی نـداشت. برای ما مشـخص نیست که چه مقدار کلینی از امکانات لازم بهره مند بود و چه مقدار به کتب لازمه دسترسی داشته است.

همچنین حتی اگر فرض کنیم که او در ابتـدای کار تمامی کتب لازمه را در اختیار داشـته است ولی یکی از کارهای وقت گیر دسترسـی به نسـخه هـای مصـحـحه است. مثلاـ ما سال ها است به کار مقابله ی نسـخ کافی و تهـذیب و سایر کتب اربعه و پیـدا کردن نسـخ معتبر و صـحیح کار کرده ایم ولی معنای آن این نیست که وقتی یک نسـخه ی صـحیح از کافی ارائه شد دیگر به سند آن کاری نداشـته باشـیم. بنا بر این چه بسا کلینی در شـناخت نسـخه های صـحیح وقت بسـیاری صـرف کرده باشد و ذکر بیست سال دلالت نمی کند که او این وقت را صرف سند روایات کرده باشد. از این رو ممکن است کلینی کتاب های مختلف را به مشایخ عرضه کند و در نسـخه های مختلف سعی کند که نسخه های صحیح را از سقیم تشخیص دهد. همچنین فهم دقیق روایـات و اینکه هر حـدیثی را در بـاب منـاسب خود ذکر کنـد بسـیار وقت گیر است. اجتهاد در حـدیث کار ساده ای نیست و مخصوصا که کلینی کتاب را باب بندی کرده است و سعی کرده است که احادیث را در ابواب مناسب خود قرار دهد.

ص: ۲۴

کسانی که در صحیح بخاری و کلینی کار کرده اند می گویند: تمایز کافی بر صحیح بخاری در طرز باب بندی روایات مشخص می شود. بخاری گاه ابوابی عجیب و غریب تنظیم کرده است که به نظر نا مناسب می آید ولی کلینی دقت بسیاری در باب بندی به خرج داده است.

ثالثا: اگر ما بگویم که کتابی از کتاب دیگر بالاتر است و یا شخصی از شخص دیگر اعلم است مراد این نیست که هر چه مزیت در آن کتاب یا آن شخص است در دیگری هم همه را دارد و ما زاد بر آن هم چیزهای دیگری را دارد. بلکه مراد این است که اگر کتابی پنج امتیاز دارد کتاب دیگر ده امتیاز دارد کتاب دوم بالاتر است و معنای آن این نیست که کتاب دوم دقیقا همان پنج امتیاز را داشته باشد و پنج امتیاز دیگر نیز اضافه بر آن دارا باشد. مثلا اگر فرض کنیم فردی در کتابی بیست حدیث متواتر را جمع آوری کرده باشد بعد بگوییم که کافی اجل کتب شیعه است معنای آن این نیست که تمامی احادیث کافی باید متواتر باشد یا احادیث متواتر آن بیش از بیست باشد. آنچه مراد است این است که کلینی در هدفی که داشته است از ما بقی بهتر عمل کرده است. همچنین ممکن است که کسی در مورد علامه مجلسی که بحار الانوار را تنظیم کرده است بگوید: لم یُعمل مثله. زیرا حتی از کلینی هم احادیث بیشتری جمع کرده است ولی مراد این نیست که تمامی روایات بحار صحیح است بلکه مراد این است که علامه در هدفی که داشته که همان جمع آوری تمامی احادیث شیعه بوده است بر دیگران سبقت دارد.

ص: ۲۵

نتیجه اینکه اجل کتب شیعه اگر کتب اصول بوده است کتاب کافی از آنها مهمتر بوده است زیرا در اصول، فروع و اخلاق حاوی روایات است و روایات صحیح در آن بسیار زیاد است ولی در اصول، بجز چند روایات خاص چیز دیگری استفاده نمی شود.

بنا بر این اگر می گوییم که زید از عمرو اعلم است معنایش این است که مجموع معلومات زید از عمرو بیشتر است نه اینکه زید تمامی آنچه عمرو می داند را می داند و ما زاد.

اما تالیفاتی که از کلینی شده است که او را اوثق و اضبط دانسته اند.

بعدا اشاره می کنیم که ممکن است راوی عادل باشد ولی ثقه نباشد زیرا ممکن است فردی خطایش بیش از معمول افراد باشد ولی ضابط نباشد. او هرچند عادل است ولی ثقه نیست یعنی نمی توان به خبر او اعتماد کرد. بله عصمت معتبر نیست و هر کسی مقداری خطا می کند ولی نباید این خطا بیش از معمول و متعارف باشد. بنا بر این اگر کسی ثقه باشد یعنی خطای او از حد متعارف بیشتر نیست و اگر اضبط است یعنی خطایش از حد متعارف هم کمتر است. خطا اگر از روی تعمد نباشد به عدالت ضرر نمی زند و حتی گاه اگر از روی تعمد هم باشد ضرر نمی زند مانند جایی که فرد تقیه می کند. همچنین اگر کسی اوثق باشد یعنی وثاقت او از حد متعارف بیشتر است. ولی با این حال معنای ثقه بودن این نیست که کلام غیر ثقه را نقل نکند. مثلا فردی ثقه ممکن است روایتی از ابو هریره را نقل کند ولی منظور او این نیست که روایت او را صحیح بداند بلکه گاه به سبب تائید مطلب و یا گاه به سبب تسامح در ادله ی سنن آن را نقل می کند. مثلا مرحوم مجلسی در بحار علاوه بر روایات صحیح، روایات ضعیف را نقل می کند و در عین حال کسی در وثاقت او شک ندارد. مجلسی می گوید که چون دیده است که کتب شیعه در حال زوال بوده است کتاب بحار را تألیف کرده است تا بعد محققان روی این کتاب تحقیق کنند و به جمع بندی برسند. از این رو گفته شده است که نظر علامه ی مجلسی تأسیس کتابخانه بوده است تا آثار شیعه حفظ شود و همه را نیز باب بندی کرده است و نظم خاصی به آن داده است.

بعد حاجی می گوید که نجاشی تصریح می کند که گاه دیده است که اصحابش فردی را تضعیف می کنند و در نتیجه از او نقل نکرده است.

جواب این است که خود نجاشی کلامی دارد که مدعای حاجی نوری را رد می کند و حاجی آن عبارت را نقل نکرده.

توضیح اینکه: یک مسأله این است که اشخاص، از ضعفاء بلا واسطه اخذ حدیث می کردند یا نه در این مورد ممکن است گفته شود که ثقات متعارف، شیخشان که روایات بسیاری دارد را از افراد ضعیف انتخاب نمی کردند ولی شیخ شیخ ممکن بود که از ضعفاء باشد. یعنی این گونه نبوده است که در بین مشایخ رسم باشد که همواره به سراغ افراد ثقه روند و اخذ حدیث کنند. خود نجاشی تصریح می کند که من دیدم که شیوخ ما از فلان راوی تضعیف می کنند و من هم تصمیم گرفتم که از او بدون واسطه نقل نکنم و در نتیجه با واسطه از آن نقل کنم.

احمد بن محمد بن عیسی که می گویند برقی را به سبب نقل روایت از ضعفاء از قم بیرون کرده است (که البته هرچند می دانیم او را از قم بیرون کرده است ولی نمی دانیم علت آن نقل برقی از ضعفاء بوده است یا نه) او از پدر برقی نقل حدیث می کند و حال آنکه محمد بن خالد از ضعفاء نیز نقل کرده است. حتی افراد بسیاری از او مانند سعد بن عبد الله نقل حدیث می کنند و او را به عنوان شیخ خود قرار داده اند. بنا بر این اگر بناء محدثین این بوده است که هم شیخ بلا واسطه اشان ثقه باشد و هم آن شیخ از غیر ثقات نقل نکند احمد بن محمد نمی بایست محمد بن خالد را به عنوان شیخ انتخاب می کرد.

ص: ۲۷

محمـد بن احمـد بن یحیی بن عمران اشـعری صـاحب کتاب نوادر الحکمه که قبل از کافی کتاب معروف شـیعه به حساب می آیـد، کسـی بوده است که اشـخاص بسـیاری از او نقـل حـدیث کرده انـد و حال آنکه او از ضـعفاء نقل حـدیث می کرد و بر احادیث مرسله اعتماد می کرد.

حتی مربوط به صـفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی و امثـال ایشـان نیز نمی توان چنین ادعـایی کرد که همواره شـیوخ با واسـطه ی آنها هم از غیر ثقات نقل نمی کردند.

عبـد الله بن جعفر حمیری رئیس محـدثین بوده است و حتی با حضـرات معصومین مکاتبه داشـته است و او احمـد بن محمد بن خالد را به عنوان شیخ خود انتخاب کرده است که با شیوخ او با واسطه از ضعفاء نقل می کردند.

سپس مرحـوم حـاجی نقـل می کنـد که کلینی در بلـد نـواب اربعه بـوده است و بـا نواب اربعه در ارتبـاط بوده است از این رو چگونه می شود که او در نقـل این کتـاب از نواب اربعه هیـچ اسـتفاده ای نکرده باشـد در حـالی که رسم بر این بوده است که کتاب را بر نواب اربعه عرضه می کردند و نواب در صورت تائید از طرف امام علیه السلام بر آن صحه می گذاشتند.

همچنین اضافه می کند که خود کلینی بر صحت احادیث کتابش شهادت داده است و باید شهادت او قبول شود کما اینکه اگر او بر عدالت کسی اجمالا و تفصیلا شهادت می داد از او قبول می شد شهادت او در مورد کل کتابش هم از او قبول می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دو نکته را بررسی می کنیم.

اعتبار احادیث کافی جلسه ۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتبار احادیث کافی

دلیل چهارمی که برای اعتبار کافی اقامه شده است و مهمترین دلیل نیز همین دلیل است این است که کلینی خود بر صحت کتابش شهادت داده است و به حجیّت آن حکم کرده است.

ابتدا باید بحث کنیم که آیا کلینی چنین حکمی کرده است یا نه و مقصود او از جملاتی که فرموده است چیست و دوم اینکه اگر حکم کرده است آیا حجّت است یا اشکالی در آن وجود دارد.

ملا امین استرآبادی اختیار کرده است که او حکم به حجیّت و اعتبار کرده است و حکم او حجّت است و از این رو کتاب مزبور قطعی الاعتبار است.

وحید بهبهانی رساله ای دارد به نام الاجتهاد و الاخبار که در آن، کلام ملا امین استرآبادی را رد می کند.

احتمال می دهیم که علامه مجلسی که می فرماید: بعضی از مجازفین ادعای قطع کرده اند مراد او ملا خلیل قزوینی نبوده باشد (هرچند حاجی نوری قائل است که مراد علامه ملا خلیل قزوینی است) بلکه به نظر ما به احتمال قوی، کلام او ناظر به کلام ملا امین استرآبادی است زیرا او از نظر زمانی بر ملا خلیل قزوینی مقدم بوده است و اگر هم ملا خلیل چیزی گفته باشد احتمالا از او اخذ کرده است همچنین استرآبادی در مقابل مجتهدین تندی خاصی دارد که از عبارات او مشخص است.

ص: ۲۹

اما عبارت کلینی در مقدمه ی کافی: فردی از او درخواست کرده بود که کتابی بنویسد که برای شیعه کافی باشد و مشکلات دینی مردم را حل کند. مرحوم کلینی بعد از نوشتن کتاب به او می گوید که هدف او حاصل شده است و کتابی که تقاضا کرده بود نوشته شده است و می فرماید: وَ قُلْتَ: إِنَّكَ تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِندَكَ كِتَابٌ كَافٍ يُجْمَعُ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ فُنُونِ عِلْمِ الدِّينِ و بعد می فرماید: بِالْآثارِ الصَّحِيحَهِ عَنِ الصَّادِقِينَ علیهم السلام (البته در مستدرک الصادقَین علیهما السلام است که اشتباه می باشد زیرا کتاب کافی منحصر به روایات صادقَین نیست بلکه از همه ی معصومین نقل می کند.) وَ السُّنَنِ الْقَائِمَهِ الَّتِی عَلَيْهَا الْعَمَلُ، وَ بِهَا يُؤَدَّى فَرْضُ اللَّهِ- عَزَّ وَ جَلَّ- وَ سُنَّهُ نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله الی ان قال: وَ قَدْ يَسَّرَ اللَّهُ – وَ لَه الْحَمْدُ – تَأْلِيفَ مَا سَأَلْتَ. وَ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ تَوَخَّيْت (که انتظار داشتی) فَمَهْمَا كَانَ فِيهِ مِنْ تَقْصِيرٍ فَلَمْ تُقَصِّرْ نِيَّتُنَا فِی إِهْدَاءِ النَّصِيحَهِ اذ کانت واجبه لاخواننا لاهل ملتنا (زیرا اهداء نصیحت واجب است.)

خلاصه اینکه کلینی می گوید که ما حسن نیّت خود را در تألیف این کتاب عملی کردیم از این رو اگر اشتباهی در جایی

باشد به سبب این است که بشر از اشتباه خالی نیست.

در مقـدمه ی من لا یحضـر آمـده است که من فقط مطالبی را که عمل می کنم نقل می کنم که وحید بهبهانی می فرماید: بعدا دیـده شـده است که مطابق بعضـی از آنها عمل نکرده است از این رو شاید از آن عدول کرده باشد یعنی ابتدا احادیثی را نقل کرده است که مفتی به او بوده است و بعـد در او تجدیـد نظر صورت گرفته و به قول دیگری اعتقاد پیـدا کرده است. (که البته امری عـادی در نوشـتن کتـاب است که بین ابتـدای کتـاب تـا آخر، برای مؤلف تجدیـد نظرهایی رخ می دهـد. مخصوصا اگر کتابی باشد که در سنین متمادی تألیف شده باشد از این رو سبکی که انسان در ابتدا اتخاذ می کند را معمولا تا انتها ادامه نمی دهد مثلا شیخ در تهذیب ابتدا سـندها را نوشـته و بعد سندها را به مشیخه موکول کرده است. گاه نویسنده ی کتاب هدفی در نظر دارد و بعد از آنچه در نظر داشته است غفلت می کند و این امری است که احتمال آن بعید نیست.)

ص: ۳۰

حاجی نوری بعد می فرماید: اگر کسی مقدمه را ابتدا بنوسید و بعد وارد نوشتن کتاب شود، این احتمال در مورد او هست که یا نظرش بعدها تغییر کند و یا از آنچه در مقدمه گفته بود غفلت کند. ولی اگر کسی مقدمه را بعد از اتمام کتاب بنویسد هیچ یک از دو احتمال بالا در مورد او صحیح نمی باشد. از عبارت فوق کلینی که می فرماید: وَ قَدْ یَسَّرَ اللَّهُ – وَ لَه الْحَمْدُ – تَأْلِیفَ مَا سَأَلْتَ استفاده می شود که او مقدمه را بعد از تألیف کتاب نگاشته است. بله ممکن است او در شهادتی که داده است سهو کرده باشد ولی این هم صحیح نیست زیرا چه بسا او کتاب را از اول تا آخر دوباره بررسی کرده باشد و دیده باشد که مطالب کتاب مطابق نظر و هدف او بوده است. بنا بر این شهادت او به مجموع صحیح است و او بعد از این شهادت عدول نکرده است (بر خلاف آنچه در مقدمه ی کتاب من لا یحضر است.)

ممکن است اشکالی در عبارت فوق از کلینی به نظر برسد که بر اساس آن ادعا شود شهادت او مثمر نباشد و آن اینکه اصطلاح صحیح در متقدمین با آنچه در میان متأخرین رایج است متفاوت می باشد. متأخرین به حدیثی صحیح می گویند که راوی در آن امامی عدل باشد. بنا بر این اگر کلینی که جزء متقدمین است شهادت بر صحت داده است صحت به سبک متقدمین از آن استفاده نمی شود.

ص: ۳۱

سپس حاجی نوری برای بیان این اختلاف عبارتی که شیخ بهایی در مشرق الشمسین دارد را نقل می کند. شیخ بهایی بعد از اینکه خبر را به اقسام اربعه تقسیم می کند (طبق همان تقسیمی که سید بن طاووس و شاگردش علامه انجام داده است) و می فرماید: این تقسیم و اصطلاحات آن نزد متأخرین چنین است ولی اصطلاح قدماء چنین نبوده است. و می فرماید: بل المتعارف بینهم اطلاق الصحیح علی ما اعتمد بما یقتضی اعتمادهم علیه او اقترن بما یوجب الوثوق به و الرکون الیه. یعنی چیزی یا مقرون به قرینه ای باشد که موجب اعتماد انسان بر آن شود و یا اینکه اگر چنین نیست همراه با قرینه ی منفصله ای باشد که موجب وثوق به صدور حدیث باشد. سپس به پنج ملاک غیر از عدالت و مذهب اشاره می کند که نزد قدماء بوده است و بر اساس آن حدیثی را صحیح می دانستند ولی متأخرین چنین اعتقادی ندارند. بعضی از پنج موردی که ایشان ذکر می کند از مصادیق اقتران به قرینه است و بعضی از مصادیق اعتضاد به قرائن منفصله است مثلاـ در بیان یکی از آنها می فرماید: منها وجوده فی کثیر من الاصول الاربع مائه التی نقلوها عن مشایخهم بطرقهم المتصله باصحاب الائمه علیهم السلام و کانت متداوله فی تلک الاعصار مشتهره اشتهار الشمس فی رابعه النهار (که البته اصح آن فی رائعه النهار است.). یعنی اگر یکی از روایات در کثیری در اصول اربع مائه باشد در این صورت به آن صحیح می گویند. آن هم اصولی که انتساب آنها به مؤلفین قطعی باشد و بین اصحاب اشتهار داشته باشد. بنا بر این ممکن است یکی یک روایتی را در اصلی ذکر کند و آن روایت معتبر نباشد ولی اگر جمعی آن را نقل کنند این علامت آن است که روایت فوق معتبر بوده است. این امر از قرائن منفصله است.

ص: ۳۲

قسم دیگر این است که روایت مزبور در یک اصل باشد ولی در آن اصل، به اسانید متعدد و طرق مختلف اشاره شده باشد در نتیجه موجب می شود که روایت مزبور صحیح باشد و می فرماید: منها تکرره فی اصل او اصلین منها فصاعدا بطرق مختلفه و اسانید عدیده معتبره. کلمه ی معتبره ممکن است دلالت کند که هر سندی خودش به تنهایی معتبر باشد ولی حق این است که اگر یک سند هم معتبر بود کافی بود که روایت در اصطلاح قدماء صحیح باشد بلکه مراد این است که اسانید متعددی که به صرف تعدد اعتبار پیدا کرده است حتی اگر فرد فرد آن معتبر نباشد. این قسم هم از اعتضاد به قرائن منفصله محسوب می شود.

قسم دیگر این است که اگر یک حدیث منسوب به اشخاصی باشد که عمل و مرویات آنها مورد وثوق است و شناخته شده می باشند. تعبیراتی که در این قسم وارد شده است متفاوت است مثلاـ گاه می گویند کسانی که: اجمعت الاصحاب علی تصدیقهم فی ما یرووه. مانند (زراره، محمد بن مسلم، بُرید، معروف بن خرَّبوذ و ابو بصیر) که شش نفری هستند که جزء اصحاب اجماع بوده و در طبقه ی اولی می باشند. در مورد این شش نفر تعبیر به (تصحیح ما یصح عنهم) وارد نشده است این تعبیر مربوط به دوازده تای دیگر است که در طبقه ی دیگر می باشند. عبارت شیخ بهایی در این قسم چنین است: منها وجوده فی اصل معروف الانتساب الی احد الجماعه الذین اجمعوا علی تصدیقهم کزراره و محمد بن مسلم و الفضیل بن یسار او اجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم کصفوان بن یحیی و یونس بن عبد الرحمان و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و امثالهم.

گاه تعبیر شده است به: اجمعت الاصحاب علی العمل بروایاتهم. در عده ی شیخ نام افراد بسیاری است که علماء بر عمل به روایات آنها اجماع کرده اند حتی بعضی از این افراد امامی مذهب نیستند مانند عمار ساباطی که فطحی است و یا مانند سکونی و امثال او. سپس شیخ بهایی روی احتیاطی که در نقل داشته است و عده را در دست داشته است به نقل از محقق از شیخ آن را نقل می کند و می فرماید: کما نقله عنه المحقّق فی بحث التراوح من المعتبر. در این مناط، لازم نیست که تکرر باشد بلکه اگر منسوب به یکی از آن اشخاص مذکور باشد موجب می شود که حدیث صحیح باشد. مثلاً ـ در اصلی که منسوب به آنها است ذکر شده است.

سپس شیخ بهایی در بیان قسم دیگر می فرماید: و منها اندراجه فی احد الکتب التی عرضت علی الائمه صلوات الله علیهم و السلام-فأثنوا علی مؤلّفیها. یعنی در کتابی باشد که بر ائمه عرضه شده است و مورد تائید قرار گرفته است مانند کتاب عبید الله بن علی الحلبی که بر حضرت صادق علیه السلام عرضه شده و حضرت در تائید آن فرموده است: ما لهولاء مثله یعنی سنی ها چنین کتابی ندارند و یا کتاب یونس بن عبد الرحمان و فضل بن شاذان که بر امام حسن عسکری عرضه شده است و حضرت بر آنها صحه گذاشته و مؤلفین را تحسین کرده است. البته این مخصوص بعضی از کتب فضل و یونس است نه همه ی کتابهایی که آنها دارند.

مناط دیگر عبارت است از اینکه بعضی از کتبی که نگاشته شده است معمول به طائفه باشد مثلا نجاشی از این کتب بسیار نقل می کند.

تفاوت این مناط با اجماع به عمل به روایات در دو چیز است:

یکی اینکه در این مناط لازم نیست که به حد اجماع برسد بلکه صرف اشتهار کافی است.

دوم اینکه این مناط مخصوص کتبی است که مشهور است نه تمام کتب یک شخص ولی قسم قبلی در مورد تمامی کتبی است که یک فرد مانند صفوان بن یحیی نوشته است. بنا بر این ممکن است که فردی یکی از کتبش به این درجه رسیده باشد هرچند سایر کتبش چنین نباشد و می فرماید: و منها: أخذه من أحد الکتب الّتی شاع بین سلفهم الوثوق بها و الاعتماد علیها، سواء کان مؤلّفوها من الفرقه الناجیه الإمامیّه ککتاب الصلاه لحریز بن عبد اللّه السجستانی و کتب ابنی سعید (حسین بن سعید و حسن بن سعید) و علیّ بن مهزیار، أو من غیر الإمامیّه ککتاب حفص بن غیاث القاضی و کتب الحسین بن عبید اللّه السعدی و کتاب القبله لعلیّ بن الحسن الطاطری (که واقفی است).

بنا بر این اگر حریز از کسی نقل کند، روایت او باید بررسی باشد ولی اگر روایتی در کتاب او باشد چون مشهور است صحیح تلقی می باشد.

به هر حال متأخرین این مناط ها را در صحت روایت داخل نمی دانند. بنا بر این اگر کلینی اصطلاح صحیح را به کار برده است موجب نمی شود که ما هم بگوییم صحیح است.

حتی نجاشی هم که از روایاتی تعبیر به صحیح می کند مراد همان اصطلاح قدماء است.

صحیح در اصطلاح متأخرین به لحاظ خود راوی است نه قرائن دیگر یعنی خود راوی اگر ثقه بالمعنی الاخص باشد یعنی هم صدوق باشد و هم عادل و هم امامی مذهب و مانند آن.

وحید بهبهانی و مانند آن تصریح کرده اند که نسبت صحیح بین قدماء و متأخرین عموم و خصوص مطلق است. یعنی اصطلاح متأخرین خاص است و به هر حال هرچیزی که متأخرین صحیح می دانند نزد قدماء هم صحیح بوده است ولی آنها گاه چیزهایی را صحیح می دانستند که نزد متأخرین صحیح نبوده است.

البته به نظر ما قبلا- این می آمد که نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است زیرا در اصطلاح متأخرین صحیح به چیزی می گویند که راوی آن امامی عدل باشد ولی اگر ما در موردی مطمئن شویم که راوی اشتباه کرده است روایت او هرچند نزد متاخرین صحیح است ولی معمول به نیست. حتی راوی می تواند به سبب تقیه و مانند آن تعمد به خلاف گفتن داشته باشد و یا مصلحتی تشخیص داده باشد که به سبب آن عمدا اشتباه گفته باشد. یا در مورد کرّامیه این نکته رایج است که به سبب عناوین ثانویه و یک سری مصالح مانند حفظ اسلام جعل حدیث می کردند. از این رو علیه فرق مخالف خود احادیث بسیاری جعل کرده اند. البته این نکته در میان شیعه دیده نشده است. به هرحال چنین حدیثی در اصطلاح قدماء صحیح نیست زیرا وثوق به صدور در آن وجود ندارد.

ص: ۳۶

از آن طرف اگر موثوق الصدوری که راوی آن عادل و امامی نباشد نزد قدماء صحیح بوده است ولی نزد متأخرین نه.

به هر حال طبق مبنای متأخرین از صحیح، نمی توان به صحیحی که کلینی شهادت می دهد بسنده کرد. بنا بر این شهادت او به اصطلاح قدماء صحیح است. ولی حاجی نوری اضافه می کند بعید است که اشخاص دیگری که تقسیماتی برای خبر ارائه کرده کند صحیح نزد قدماء که وثوق به صدور است را کافی ندانند و حکم را فقط دائر مدار تقسیم متأخرین بدانند. سپس شاهدی می آورد و آن اینکه احمد بن طاووس که از روش قدماء عدول کرده و اصطلاح جدیدی را در تقسیم خبر ابداع کرده است به سبب این بوده است که او دیده است که قرائنی که نزد قدما بود که بر اساس آن وثوق به خبر را احراز می کردند در زمان متأخرین از بین رفته بود زیرا یا کتب قدماء از بین رفته بوده است و یا راهی برای صحت انتساب کتاب به راوی و مانند آن وجود نداشته است بنا بر این آنچه نزد متأخرین از قرائن باقی مانده بود شناخت شخصیت خود راوی بوده است.

این نکته نشان می دهد که همه متفق بوده اند که اگر خبری موثوق الصدور باشد باید به آن عمل کرد از این رو متأخرین هم اصطلاح قدماء را قبول داشتند ولی فقط دسترسی به آن قرائن نداشتند از این رو صحیح نزد کلینی باید نزد متأخرین هم صحیح باشد و نتیجه اینکه شهادت او از این حیث قابل قبول و قابل عمل است.

ص: ۳۷

اعتبار روایات کافی جلسه ۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتبار روایات کافی

شیخ بهایی قرائن پنج گانه ای را در مورد اعتبار خبر ذکر می کند که افاده ی اطمینان می کند و می فرماید: اگر کسی اطمینان را حجّت بداند و مقید نکند که این اطمینان حتما باید مربوط به وثاقت راوی باشد، قطعا شهادتی که کلینی در اول کافی داده است برای او کافی خواهد بود. بنا بر این می توان گفت که بین قدماء و متأخرین در حجیّت اطمینان اختلافی نیست و اینکه احمد بن طاووس و علامه خبر را به چهار قسم تقسیم کرده اند به سبب این نبوده است که بین آنها و قدماء بین خبر معتمد از نظر کبری اختلافی نبوده است بلکه به اختلاف بر سر صغریات بوده است به این گونه که غیر از وثاقت راوی، در گذشته صغریات و قرائنی بوده است که می توانستند به وثاقت خبر دست یابند ولی متأخرین به سبب عدم دسترسی به آن قرائن راهی جز وثاقت راوی نداشتند.

نتیجه اینکه اگر آن قرائن نزد متأخرین هم بود آنها هم به آن اعتماد می کردند و آنها را معتبر می دانستند ولی فقط آن قرائن در زمان متأخرین موجود نبوده است و در نتیجه آنها راهی نداشتند که به وثاقت خبر دست یابند مگر اینکه وثاقت راوی را احراز کنند.

نظیر این مطلب در مورد کلمه ی ایمان است که (لفظ ایمان در بحث های رجالی مطرح شده است) یک بار در جلسه ای با علامه طباطبایی این بحث مطرح شد. عده ای می گفتند که ایمان در قرآن به معنای اسلام است و نه خصوص شیعه بنا بر این حتی سنی ها هم در لفظ ایمان داخل هستند. ما در آن جلسه گفتیم که ایمان نه به معنای ایمان بالمعنی الاخص است که شیعه ی اثنی عشری بوده باشد زیرا در زمان نزول قرآن بحث ولایت مطرح نبوده است و آن موقع هم که مطرح شده است ولایت امیر مؤمنان علی علیه السلام بوده است نه ائمه ی بعدی و افراد هم ملتزم نبودند که به امامت ائمه ی بعدی ایمان داشته باشند و حتی زراره و مانند او امام زمان خود و ائمه ی قبلی را می شناختند نه بعدی را. همچنین ایمان به معنای اعم که همان اسلام است که در نتیجه سنی ها و واقفیه را هم شامل شود، مراد نیست. ایمان به معنای داشتن اعتقاد اصولی لازم است که در ازمنه ی مختلف متفاوت بوده است. مثلا در زمان رسول خدا (ص) و قبل از وفات ایشان اعتقاد لازم، ایمان به رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده است. بعد در زمان امیر مؤمنان علیه السلام اعتقاد لازم این بود که به ولایت ایشان نیز ایمان داشته باشند. در زمان ائمه ی بعد آنچه شرط بود ایمان به امامت آن امام و امامان قبلی است و ما چون در زمان امام آخر هستیم باید به دوازده امام ایمان داشته باشیم.

ص: ۳۸

نتیجه اینکه معیار اعتبار در وثاقت راوی نزد متقدمین و متأخرین یکی بوده است ولی مصادیق آن فرق داشته است مانند ایمان. بنا بر این اگر کسی اطمینان را کافی بداند شهادت کلینی برای او باید کافی باشد زیرا شهادت کلینی به صحت خبر یا برای این است که وثاقت مشایخ و راویان را به دست آورده است. اگر چنین باشد این همان چیزی است که متأخرین به دنبال آن

هستند و به دنبال وثاقت خود راوی هستند. شهادت به وثاقت هم چه در خصوص یک فرد باشد قابل قبول است و چه در خصوص گروهی از افراد بنا بر این شهادت کلینی که به وثاقت کل راویانی است که از آنها نقل می کند باید قابل قبول باشد.

اگر هم شهادت کلینی به مناط وثاقت روات نیست بلکه به همان مناط هایی است که شیخ بهایی ذکر کرده است باز هم باید شهادت او قبول شود زیرا شهادت او در ای حال شهادت قریب به حس است و حتی اعتماد بر آن قرائن بر شهادت بر وثاقت قریب تر است. زیرا شهادت به وثاقت دورتر از حس است مثلا اگر کسی شهادت دهد که فلان مطلب در فلان کتاب مانند جواهر نوشته شده است احتمال خطا در آن کمتر است از اینکه شهادت به وثاقت کسی دهد. زیرا جواهر، کتابی است محسوس و آن فرد آن را از روی حس دیده است و خطا در حس کمتر است. بنا بر این وقتی کلینی شهادت به صحت روایت می دهد یعنی دیده است که مثلا روایت فوق در چند کتب اصولی شیعه موجود است. این کلامی است که حاجی نوری در مستدرک ذکر کرده است.

ص: ۳۹

سپس حاجی نوری اضافه می کند که وحید بهبهانی در تعلیقاتی که بر رجال کبیر نوشته اند همین مطلب را تأیید کرده اند و فرموده اند که از گفته ی کلینی و امثال او برای ما حاصل می شود که روایاتی که در آن کتاب است از معصوم صادر شده است.

بعد محدث نوری اضافه می کند که وحید بهبهانی در رساله ی اجتهاد و اخبار اشکالاتی را مطرح کرده است ولی در تعلیقه آن اشکالات را مطرح نکرده است. ولی تعلیقه به سبب جهاتی اولویت دارد زیرا هدف وحید بهبهانی در رساله ی الاجتهاد و الاخبار در مقام رد ملا امین استرآبادی و سید صدر الدین که استادش بوده است را رد کند زیرا این دو فرد که اخباری هستند مدعی شدند که ما به صدور روایات قطع داریم. در نتیجه وحید بهبهانی در مقام رد آنها گفته است که آن گونه شهادات برای ما ایجاد قطع نمی کند. ادله ی وحید بهبهانی در مقام رد قطعیت کافی و قابل قبول است. ولی در کتاب تعلیقه سخن در قطعیت اخبار نیست تا او در صدد رد آن بر آید بلکه سخن در قطعی الاعتبار بودن و وثوق به کتب اربعه است در نتیجه وقتی وحید بهبهانی دیده است که وثوق لازم، موجود است قائل شده اند که از شهادات کلینی و امثال او این مقدار وثوق به دست می آید.

دیگر اینکه وحید رساله ی الاجتهاد و الاخبار را در اوائل و در زمان حیات استادش نوشته است و بعد از مدتها که در علوم تبحر بیشتر به دست آورده است کتاب تعلیقه را نوشته است از این رو مطالب او حاکی از دانش و اعتقاد اخیر اوست.

ص: ۴۰

قرینه بر اینکه او کتاب تعلیقه را متأخر از رساله ی مربور نوشته است یکی این است که ایشان در کتاب تعلیقه به رساله ی مزبور ارجاع می دهد و دوم اینکه رساله ی الاجتهاد و الاخبار در زمان حیات استادش سید صدر الدین نوشته شده است که وفات او در بین ۱۱۵۰ و ۱۱۶۰ بوده است. زیرا شاگرد سید صدر الدین به نام سید عبد الله جزائری که از نوادگان سید نعمت الله جزائری است که عالم بسیار بزرگواری است و به او شیخ بهایی عصر می گفتند اجازه ای به کسی داده است که در آن وقتی مشایخ اجازه ی خود را ذکر می کند به استاد خود سید صدر الدین که استاد وحید بهبهانی هم بوده اشاره می کند و تاریخ فوق را در زمان وفات او ذکر می کند. به هر حال رساله ی الاجتهاد و الاخبار باید قبل از تاریخ فوق نوشته شده باشد زیرا در زمان حیات استاد وحید بهبهانی نوشته شده است. ولی تعلیقه بعدها نوشته شده است.

نقول: وحید بهبهانی در آخر رساله ی مزبور تاریخ تألیف آن را ذکر کرده است نوشته است که آن را در سیزدهم رجب سال ۱۱۵۵ نوشته است و لازم نبود که حاجی نوری از راه فوق خود را به زحمت اندازد و تاریخ تألیف رساله را حدس بزند.

ثانیا: رساله ی مزبور بعد از وفات استاد نوشته شده است زیرا وحید بهبهانی در موارد مختلفی از رساله ی مزبور از استاد رحمه الله تعبیر می کند مثلا در صفحات ۵۱، ۵۴، ۵۶ و ۵۹ به این تعبیر برخورد می کنیم. (این مطلب را نیز استفاده می کنیم که تاریخ وفات سید صدر الدین بر خلاف آنکه همه می گویند که بین ۱۱۵۰ تا ۱۱۶۰ است کمی دقیق تر می باشد و آن اینکه بین ۱۱۵۰ تا قبل از سیزدهم رجب ۱۱۵۵ می باشد.)

ص: ۴۱

همچنین محـدث نوری از کجا متوجه شده است که کتاب تعلیقه که همان فوائد است مدتها بعد از رساله تألیف شده است. بله کتاب مزبور بعد از رساله نوشته شده است زیرا وحید بهبهانی در بعضی از فقرات کتاب به رساله ی مزبور ارجاع می دهد ولی اینکه این فاصـله زیـاد بوده است چیزی نیست که قابل اثبات بوده باشـد. مخصوصا که کتاب تعلیقه ی ایشان بـدون ذکر تاریخ است.

بعـد محدث نوری اضافه می کند که از نواده ی وحید بهبهانی تعجب می کنیم. سـید محمد مجاهد که فرزند صاحب ریاض و نوه ی دختری وحیـد بهبهـانی است کتابی قطور به نام مفاتیـح در اصول دارد. (البته مخفی نمانـد که وحیـد بهبهانی شـیخ بوده است و تصویری که از ایشان منتشـر شده که سـید است و عمامه ی سیاه دارد اشتباه بزرگی است که رخ داده است. نواده های پسـری او یکی آل آقای کرمانشاه است که همه شـیخ می باشـند. بنا بر این سید محمد، نوه ی دختری وحید بهبهانی می باشد. بعضـی نسب وحید را به شـیخ مفید می رسانند به هر حال عدم سـیادت آنها قطعی بوده است. سـید محمد مجاهد پسـر صاحب ریاض بوده است که همیشره زاده و داماد وحید بهبهانی بوده است.) به هر حال سید محمد مجاهد در کتاب مفاتیح مطالبی که جـدش در رسـاله ی الاجتهاد و الاخبار ذکر کرده است را با اضافاتی به عنوان اشـکال بر مـدعایی که محـدث نوری قبول دارد (که اثبـات وثـاقت کـافی است) وارد می کنـد و محـدث نوری می گویـد که اضافاتی که او دارد بسیار اوهن از اصل اشـکال است. مخصوصا که عجیب است که چرا او مطالب تعلیقه را که وحید بهبهانی بعدا نوشـته است ذکر نمی کند. علی الخصوص که سید محمد با آنکه بحث را به اطاله کشانده است ولی هیچ اشاره ای به مطالب تعلیقه برای اثبات وثاقت کافی نمی کند.

ص: ۴۲

نقول: ما با مراجعه به کتاب تعلیقه (فوائد) خیلی نمی توانیم به جزم بگوییم که او کاملا از آنچه در رساله نوشته است بر گشته است. زیرا او در فوائد در یک جا نوشته است که ما در الاجتهاد و الاخبار گفتیم که شهادات مزبور به آنچه از آنها ظاهر است باقی نیست و حتی اگر باشد، آنها بر شهادات خود باقی نماندند.

همچنین وحید بهبهانی می گوید که بعضی گفته اند که راوی خبر باید عادل باشد زیرا آیه ی نبأ (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا) (۱) این را می گوید و یک سری ادله ی دیگر نیز بر آن اقامه شده است. او اشکال می کند که مراد شما از تبیّن چیست اگر مراد شما از آن علم است فلان محذور لازم می آید و اگر مراد از آن وثوق و ظن قوی باشد این ظن قوی برای ما با همان شهادت کلینی و امثال او حاصل می شود. بنا بر این وحید بهبهانی این نکته را به عنوان یکی از فروض بحث ذکر می کند و خودش حکم نمی کند که اگر ظن قوی حاصل شود حتی اگر از غیر راه عدالت باشد آن هم کفایت می کند. بله اگر کسی کلام ایشان را بخواند ممکن است به این نتیجه برسد که او ظن قوی را کافی می داند.

به هر حال ما اطمینان را کافی می دانیم زیرا یکی از حجج عقلایی است و فقهاء نیز در غالب امور اطمینان را کافی می دانند.

ص: ۴۳

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

نتیجه این می شود که وحید بهبهانی نیز کلام شیخ بهایی را قبول دارد.

نکته ی بعدی این است که محدث نوری می گویند که در مورد شهادت مزبور از کلینی شبهاتی وجود دارد و وحید بهبهانی در رساله ی الاجتهاد و الاخبار به آنها اشاره کرده است و نوه ی او نیز در کتاب مفاتیح آنها را آورده است:

اشکال اول عبارت است از اینکه اصطلاح قدماء در صحت و اعتماد به خبر چیزی بوده است که به کار متأخرین نمی آید زیرا قدماء برای صحت پنج معیار داشته اند که آن معیارها نزد متأخرین کافی نیست. آن پنج معیار عبارت است از این است:

۱.شیخ و استادشان تصریح کرده باشد که خبری صحیح است.

۲.حکم به صحت لازم نیست بلکه اگر شیخ به خبری اعتماد کرده باشد آن را در صحت خبر کافی می دانند.

۳.شیخ هنگامی که دیده است شاگرد می خواست به خبر عمل کرد مانع او نشده باشد.

۴.شیخ از نقل خبر برای دیگران ممانعت به خرج نداده است.

۵.موافقت خبر با کتاب و سنت.

بنا بر این اگر کلینی در مورد خبری بگوید که صحیح و یا معتبر است نمی توان گفت که برای متأخرین نیز می توانسته صحیح و معتبر باشد.

محدث نوری در جواب می فرماید: این اشکال وارد نیست زیرا:

اولا: منظور وحید در آن کتاب این بوده است که ملا امین و سید صدر به استناد این شهادت حکم به قطعیت صدور روایات کرده اند و وحید بهبهانی در مقام این بوده است که بگوید شهادت کلینی برای اثبات قطع کافی نبوده است زیرا مبنای کلینی برای متأخرین قابل قبول نبوده است. بنا بر این اشکال وحید در مقام رد قطعیت به صدور بوده است و ارتباط به اعتبار و عدم اعتبار روایت ندارد.

ثانیا: ظاهرا مقصود از قـدماء فقط یک نفر است که همان صـدوق می باشـد زیرا وحیـد بهبهانی نوعا مـدارک و شواهدی برای مـدرک خود ذکر می کنـد ولی مـدرک مزبو در اینجا همه به کلام صـدوق بر می گردد زیرا او در عیون تصـریح می کند که راوی روایت فوق هرچنـد محمد بن عبد الله مسـمعی است که ضـعیف است ولی من آن را نقل می کنم زیرا آن روایت معتمد من است زیرا در کتاب الرحمه تألیف سـعد بن عبد الله که از کتب مشـهوره و معتمده ی شـیعه بوده است وجود دارد و من این حدیث را بر شیخم ابن ولید خواندم و او اشکال نکرد و آن را برای من روایت کرد.

همچنین در فقیه تعبیر می کنـد: کلما لم یصـححه ابن ولید فهو عندی متروک غیر صـحیح (۱) [۲]که از مفهوم آن اسـتفاده می شـود کـه هر چه آن تصـحیح نکرده است نزد من هم صـحیح نبـوده است. به هر حـال آنچه مـا به دست آورده ایم فقـط کلاـم صدوق است و نمی توان آن را به کل قدماء نسبت داد.

ثالثـا: حتی اگر مطلب مزبور مختص به صـدوق باشـد مـا هم اگر به جای صـدوق بودیم اعتماد می کردیم زیرا ابن ولیـد انسان سخت گیری بوده است و اهل تسامـح نبوده و کوچکترین ضـعفی را اگر می دیـد برجسـته می کرد و از راوی آن حـدیث نقل نمی کرد.

حتی اگر به فرض در مورد صدوق یا جمعی دیگر که هم مسـلک صدوق باشـند اشکال کنیم، این اشکال در مورد کلینی وارد نیست زیرا او اوثق و اثبت بوده است و بحث مـا در مورد شـهادت کلینی است و اشـکال مزبور به کلینی وارد نیست. بنـا بر این شهادت کلینی مورد قبول ما می باشد.

ص: ۴۵

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۲، ص ۹۰.

نقول: اگر کلینی واقعا مطالبی را که در مورد آنها حکم به صحت کرده است محدود به همان مطالبی بوده باشد که شیخ بهایی ذکر کرده است ما حکم به اعتبار می کردیم. بنا بر این اگر ثقه ی عادلی مانند کلینی حکم کند که کتاب او بتمامه از آن طرق به دست آمده است ما باید شهادت او را بپذیریم مخصوصا که راه علم برای ما بسته شده است و ما به آن قرائن که کلینی در اختیار داشته است دسترسی نداریم. بله اگر ما به آن طرق دسترسی داشتیم در اعتبار شهادت یک فرد می توانستیم خدشه کنیم زیرا خودمان می توانستیم آن طرق را بررسی کنیم ولی وقتی راه علم برای ما بسته است شهادت ثقه ی عادل یقینا باید کافی باشد. مثلا ثقه ی عادلی شهادت داده است که فلان مطلب را در کتابی دیده است و ما هم به آن کتاب دسترسی نداریم، چرا نباید بتوان به او اعتماد کرد؟

بله اگر منقولات کلینی یکی از آن پنج موردی که شیخ بهایی ذکر می کند بود کار آسان بود ولی می بینیم که کافی مطالب مختلفی نقل کرده است که قابل قبول نیست مثلا- از کتاب قرائت احمد بن محمد سیاری که مملو از روایات تحریف است روایات مختلفی نقل می کند. نجاشی در مورد سیاری می گوید: مجفو الروایه فاسد المذهب و یا ضعیف الحدیث و مانند آن. همچنین اشخاص متعدد دیگری وجود دارد که هم در کتاب رجال آمده است که ضعیف هستند و هم کتاب آنها قابل اعتماد نیست ولی کافی از آنها روایت کرده است. بسیار بعید است که این روایات در اصول متعدد موجود بوده باشد.

همچنین بسیار بعید است که روایتی که کلینی نقل می کند در یک اصل به طرق مختلفی نقل شده بود و فقط کلینی یکی طریق آن را برای ما نقل کرده باشد. این نشان می دهد که اصلا طرق مختلفی برای آن حدیث نبوده است.

بله کلینی گاه از کتب متعدد و با اسناد متعدد نقل می کند ولی این دلیل نمی شود که تمامی روایات کلینی صحیح بوده باشد.

همچنین سید بن طاوس و علامه که اصطلاح جدیدی برای خبر صحیح وضع کرده اند به سبب این بوده است که دیدند نمی شود به اصطلاح صحیح نزد قدماء اعتماد کرد و کتاب کافی را این گونه ندیدند که حتی به شیوه ی صحیح نزد قدماء نگاشته شده باشد.

بنا بر این نهایت اینکه کلینی بگوید که کتاب سیاری برای او معتمد بوده است و نجاشی می گوید چنین نیست بنا بر این اصل اشکال می گویند علم رجال به کار نمی آید زیرا کتب اربعه برای ما کافی است طرد می شود زیرا کتاب کافی برای ما کافی نیست و باید به علم رجال مراجعه کرد.

معرفی رجال شیخ

.Your browser does not support the audio tag

معرفی فهرست شیخ

.Your browser does not support the audio tag

اعتبار روایات کافی جلسه ۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتبار روایات کافی

گفتیم که یکی از اشکالاتی که راجع به صحت احادیث کافی مطرح شده است این است که علماء اعلام معامله ی صحت با احادیث کافی نکرده اند. شیخ مفید و شیخ صدوق به بعضی از روایاتی که در کافی بوده است عمل نکرده اند و آنها را رد کرده اند. بنا بر این نمی توانیم احکام صحت بر روایات کافی بار کنیم.

ص: ۴۷

حاجی نوری در مستدرک، شقوقی را برای این اشکال مطرح می کند و تک تک آنها را بررسی می کند و جواب می دهد مثلاـ می گوید منظور شما از این محققین و علماء اگر کسانی باشد که خبر واحد را حجّت نمی داند، عمل نکردن آنها به عقیده ی ما ضرر نمی زند و اگر هم بگویید که هیچ کسی به احادیث کافی عمل نکرده است این هم کلام صحیحی نیست.

او بعد نام عده ای که به احادیث کافی عمل کرده اند را برده می فرماید: اینکه عده ای از محققین مانند مفید و صدوق در

روایات کافی مناقشه کرده اند این مناقشات به سبب این بوده است که به معارضی با روایات کافی برخورد کرده اند که به نظر ایشان اقوی از روایات کافی بوده است و به این سبب از روایات کافی اعراض کرده اند. این نیز ضرر به استفاده ی ما از عبارت کلینی در کافی نمی زند زیرا ما در مقام اثبات حجیّت ذاتی احادیث کافی هستیم ولی نکته ی فوق می گوید که به سبب معارضه، بعضی از احادیث کافی حجیت فعلی ندارد و ما نمی توانیم به عنوان نمونه حتی یک مورد را پیدا کنیم که علماء با قطع نظر از تعارض، به روایات کافی عمل نکرده باشند.

سپس حاجی، دو مورد را به عنوان نمونه ذکر می کند که در جایی که مدرک، فقط روایت کافی بوده است و علماء به آن عمل کرده اند.

ص: ۴۸

در یک جا از من لا یحضره الفقیه در باب وصیت نقل می کند که مؤلف کتاب می گوید که من راجع به این مطلب هیچ روایتی پیدا نکرده ام مگر آنچه را که کلینی ذکر کرده است. بعد آن روایت را ذکر می کند و هیچ اشکالی به آن روایت وارد نمی کند و به روایت کلینی اعتماد کرده است.

یا اینکه در باب صوم می گوید که من در اصول حدیثی برای این مطلب چیزی پیدا نکردم و مدرک من منحصر به روایت علی بن ابراهیم است و طریق این روایت هم فقط کلینی است.

بله در یک جا که به روایت کلینی عمل نکرده است می فرماید: خط حضرت امام حسن عسکری راجع به آن مسأله نزد من هست و آن برخلاف روایتی است که کلینی نقل کرده است.

بعد مرحوم نوری جمله ای دارد که به نظر دو پهلو می آید ولی با دقت بیشتر می توان منظور ایشان را متوجه شد و آن اینکه می فرماید: علماء گاه برای روایت معارض، نقطه ی ضعفی بیان می کنند که مخصوص به تعارض نیست بلکه موجب می شود روایت مزبور کاملا بی ارزش شود و گویا علماء در این حال، از اقامه ی برهان خارج شد و حالت جدل به خود می گیرند. به عبارت دیگر گاه روایتی در حالت عادی طبق مبانی آنها قابل عمل است ولی هنگامی که بحث معارضه پیش می آید و دلیل معارض قوی است آن را روایت به گونه ای رد می کنند که گویا طبق مبانی خودشان هم آن روایت بدون معارض، قابل عمل نبوده است.

سپس به عنوان نمونه به کلام شیخ در تهذیب مثال می زند که او روایتی را دیده است که با مرسله ی ابن ابی عمیر معارض کرده است و آن روایت نیز خودش مرسله ی ابن ابی عمیر است ولی شیخ به سبب مرسله بودن روایت دوم آن را رد می کند. مثلا نمی گوید که چون این روایت مرسله است نمی تواند با دلیل اول معارضه کند بلکه می گوید چون مرسله است ذاتا قابل عمل نیست. این بر خلاف مبنای شیخ است که مرسلات ابن ابی عمیر را معتبر می داند و در عُدّه به اعتبار آنها تصریح کرده است. این به سبب آن بوده است که شیخ در این مورد برای کوبیدن طرف مقابل از راه برهان اقدام نمی کند بلکه از راهی شبیه جدل پیش می آید.

نقول: دو بخش از کلام ایشان را باید توضیح و نقد داد:

اولا- اینکه می گوید: ما ندیدیم کسی روایت کافی را منفردا رد کرده باشد و حتی دیده ایم که بعضا فقط به استناد روایت کافی فتوا داده اند.

این تعبیر از اثبات مدعی قاصر است. گاه بحث از این است که کلینی ثقه است و از این رو حرف او را قبول کرده اند زیرا (صدق العادل) اخبار کلینی را شامل است. ولی واضح است که در مورد اینکه کلینی ثقه است یا نه بحثی نیست. سخن در این است که اگر کلینی مطلبی را نقل کرد آیا ما از بررسی سند روایت او بی نیاز هستیم و می توانیم به نقل خود کلینی کفایت کنیم و تمامی روایات او را معتبر بدانیم؟ بنا بر این اگر حاجی نوری می خواست مثال بزند می بایست به مواردی اشاره می کرد که افراد در هنگام برخورد با احادیث کافی دیگر سند آن را بررسی نکرده اند.

ص: ۵۰

و الا واضح است که در وثاقت کلینی شکی نیست و به روایاتی که آورده است حتی اگر منفرد باشد نیز عمل می شود.

بله محدث نوری می تواند این مطلب را با یک متممی اثبات کند و آن اینکه وقتی صدوق در باب وصیت به نقل کلینی اکتفاء کرده است اگر به سند آن روایت مراجعه کنیم می بینیم که قابل عمل نیست زیرا در سند آن (عمن رواه) وجود دارد و روایت مزبور مرسله است.

اما روایت علی بن ابراهیم نیز به حسب ظاهر ارتباطی به کافی ندارد بلکه مربوط به کتاب خود علی بن ابراهیم می باشد ولی ما احتمال می دهیم که شاید طریق صدوق به علی بن ابراهیم از طریق کلینی بوده باشد زیرا کلینی راوی کتاب علی بن ابراهیم است. به هر حال این نیز دلیل بر مدعای محدث نوری نیست زیرا اولا باید دید که طریق صدوق منحصر به طریق کلینی به علی بن ابراهیم بوده است یا نه. اگر منحصر بود باز باید اسانید بعدی را نگاه کرد که آیا قابل اعتماد هستند یا نه و اینکه صدوق اعتماد کرده است آیا روایت مزبور ضعیف بوده و صدوق فقط به اعتماد کلینی به روایت اعتماد کرده است یا نه.

به هر حال روایت علی بن ابراهیم از طریق دیگری در کافی و تهذیب هست و از طریق علی بن محمد بن بندار نقل می کند و البته این اشکال به صدوق باقی است که کلینی با واسطه ی محمد بن بندار از علی بن ابراهیم نقل می کند.

مضافا بر اینکه اگر کلام حاجی نوری در مورد کلینی صحیح باشد باید علاوه بر کافی سایر کتبی که کلینی نقل می کند را هم به اعتبار کلینی، رجال آن را بررسی نکنیم مثلا علی القاعده کلینی باید کتاب نوادر الحکمه را که کتاب مشهوری بوده نقل کرده باشد و باید گفت که بنا بر این نباید اسناد این کتاب را بررسی کرد و حال آنکه بلا اشکال سند این کتاب را باید ملاحظه کرد زیرا ثقات و غیر ثقات هر دو در آن وجود دارد.

به هر حال در تهذیب و استبصار و من لا یحضر موارد بسیار دیگری است که آنها روایات موجود در کافی را طرد می کنند و این طرد به سبب وجود معارض نیست مثلا می گویند این کتاب در فلان اصل موجود نیست و الا اگر بود ما به آن برخورد می کردیم و یا راوی موجود در سند ضعیف است و مانند آن. معنای این استدلالات این است که روایت فوق ذاتا صلاحیت استناد ندارد.

مثلا در رساله ی الاجتهاد و الاخبار تألیف وحید بهبهانی به مواردی از این نمونه ها اشاره شده است.

حاجی نوری که گویا متوجه ی این نکته بوده است می فرماید: طعن هایی که آنها وارد می کنند از روی اعتقاد نبوده است.

به نظر ما این عبارت نوعی جسارت به شیخ و امثال اوست. زیرا فحوای کلام ایشان این است که شیخ مثلا از روی عمد چنین گفته است و حال آنکه می دانسته نباید چنین حرفی بزنند. بله اگر می گفت که شیخ اشتباه کرده است لا اقل طعنی که بر شیخ وارد کرده بود سبک تر بود.

ص: ۵۲

علت اینکه شیخ بابی تحت عنوان زیادات وارد کرده است این بوده است که بعدها که ابواب لازمه را تألیف کرده بود به روایاتی برخورد کرده بود که هنگام تألیف کتاب به آنها دست نیافته بود و در نتیجه بعدها که مسند آن روایات را پیدا کرده بود آنها را در آن باب قرار داد. بنا بر این نمی توان گفت که چون در باب زیادات روایتی را مسندا ذکر می کند اگر در سابق آن روایت را مرسلا نقل کرده و رد کرده بود این رد از روی اعتقاد و مبنای خودش نبوده است.

مضافا بر اینکه ما سابقا هم گفتیم که وقتی به باب زیادات مراجعه کردیم و نسخه های مختلفی را دیدیم به آن روایت در باب زیادات برخورد نکردیم. حتی ظن قوی داریم که در مستدرک هم آن روایت را از باب زیادات نقل نشده است زیرا اگر چنین بود صاحب جامع الاحادیث آن را به نقل از مستدرک نقل می کرد.

حتی اگر روایت فوق در باب زیادات به شکل مسند بود ارتباطی به مطالبی که قبلا شیخ گفته است ندارد زیرا شیخ وقتی کار کتاب را به پایان رساند بعدا به روایاتی برخورد کرد و آنها را در باب زیادات گنجاند.

همچنین شیخ کتاب تهذیب را قبل از سی سالگی شروع به تألیف کرد و اگر در عُدّه چیزی گفته باشد که مخالف مطالب او در تهذیب بوده باشد نمی توان گفت که آنچه در تهذیب نوشته است مخالف عقیده ی او بوده است.

حتی اگر بنا باشد که انسان هر مطلبی را گفته است و بعدا خلاف آن را گفته باشد دلیل بر این باشد که آنچه قبلا گفته است بر خلاف عقیده و مبنای او باشد باید این مطلب را در مورد کلینی و سایر علماء هم گفت.

ثانیا: اگر هم فرض کنیم که صدوق و شیخ و دیگران در مواردی روایات کافی را قبول نکرده باشند ولی این دلیل نمی شود که روایات کافی در سایر موارد هم از درجه ی اعتبار ساقط باشد. گاه دو نفر معتمد دو کلام متناقض می گویند و یکی فردی را طرد و دیگری او را قبول می کند. خوب در این مورد می توان گفت که در صورت عدم مرجح، قول این دو نفر با هم تعارض و تساقط می کند ولی این دلیل نمی شود که در موارد غیر تعارض هم کلامشان قابل قبول نباشد. بنا بر این هرچند کلینی به صحت روایات خود شهادت داده است اگر کسی مانند صدوق در مواردی به این اعتقاد رسید که روایت کلینی قابل قبول نیست این مانند آن است که یک فرد به وثاقت یک راوی شهادت داده باشد ولی بعد یک فرد دیگر به عدم وثاقت همان فرد شهادت دهد. ولی این سبب نمی شود سایر شهادات آن دو نفر هم قابل قبول نباشد. بنا بر این وجود چند مورد که صدوق به روایات کلینی عمل نکرده است موجب نمی شود که تمامی روایات کافی از اعتبار ساقط باشد.

ص: ۵۴

بنا بر این اگر این موارد مناقشه کم و مختصر باشد دلیل نمی شود که اعتبار ذاتی منقولات کلینی از کار بیفتد و فقط در بعضی موارد خلاف شـهادت کلینی برای کسـی ثابت می شود ولی اگر این موارد زیاد باشـد و بیش از حـد معمول باشد در این حال اعتبار ذاتی روایات کلینی از بین می رود زیرا علت اینکه شـهادت کلینی را قبول می کنیم این است که شهادت او یا از حس و یـا قریب به حس بوده است و این شـهادت در جـایی است که احتمـال خطا در آن زیاد نباشـد ولی اگر خطا در آن زیاد باشـد شهادت حتی اگر محسوس باشـد، شـهادت در آن موارد، محسوس حکم غیر محسوس را پیدا می کند کما اینکه اگر در جایی شهادت غیر محسوس باشـد ولی خطا در آن کم باشـد، شـهادت در آن حکم محسوس با پیـدا می کند. بنا بر این حس بما هو حس معیار نیست.

بنا بر این اگر مواردی از کافی که صدوق و شـیخ حکم به صـحت نکرده اند زیاد باشد دیگر شهادت کلینی برای ما قابل قبول نخواهـد بود. حـال حـاجی نوری می گویـد که از شـهادت کلینی کشف می شود که روات موجود در کتـاب او دارای وثاقت بالمعنی الاعم باشد ولی وقتی ما مراجعه می کنیم می بینیم که شیخ، نجاشی، و افراد دیگر بسیاری از کسانی که در اسناد کافی هسـتند را تضـعیف کرده اند و حتی آنها را موثق بالمعنی الاعم ندانسته اند. مثلا اگر کسی ضعفاء نجاشی، شیخ و مانند آنها را اسـتخراج کنـد متوجه می شود که بسـیاری از آنهـا در اسـناد کـافی وجود دارد. این نشان می دهـد که شـهادت کلینی از قبیل شهادت قریب به حس نیست که خطا در آن کم باشد در نتیجه شهادت کلینی از اعتبار ساقط می شود.

ص: ۵۵

خلاصه اینکه نمی توانیم به شهادت کلینی اکتفاء کنیم زیرا:

اولا نمی دانیم که ضابطه ی صحت نزد کلینی چیست. کما اینکه در کتب سنی ها مناط صحت در صحیح مسلم و بخاری با هم متفاوت است. مثلا بخاری شرایطی که برای صحت ذکر می کند مضیّق تر از شرایطی است که مسلم ذکر می کند. بنا بر این ممکن است ضابطه ای که کلینی برای صحت در نظر داشته است با ضابطه ای که ما برای صحت می دانیم فرق داشته باشد. بله ممکن است کلینی در کتاب رجال خود ضابطه ای که مد نظرش بوده است را ذکر کرده باشد ولی ما به آن کتاب دسترسی نداریم.

ثانیا: شهادت باید از حس یا از طریق مبادی قریب به حس باشد که ذاتا در این گونه شهادات خطای کمتری واقع می شود ولی ما احتمال دهیم که شهادت به صحت بر اساس قرائن داخلی و محسوس نباشد بلکه از طریق قرائن خارجی و اجتهادیه باشد چون نمی توانیم به یک سری از قرائن خارجیه اعتماد کنیم و خطا در آنها زیاد است بنا بر این نمی توانیم به این گونه شهادات اعتماد کنیم.

ثالثا: اگر شهادت کلینی از روی حس بوده باشد چون در موارد بسیاری خلاف آن ظاهر شده است شهادت مزبور حتی اگر از روی حس است قابل اعتماد نمی باشد. بله اگر معارض نبود آن شهادت را قبول می کردیم.

بله اشکالات دیگری که بر کلینی بار می شود کما اینکه حاجی نوری از آنها جواب داده است قابل رد می باشد ولی اشکالات فوق مهم است.

ص: ۵۶

نتیجه اینکه به کلام کلینی به تنهایی نمی توان اکتفاء کرد و ما به علم رجال احتیاج داریم و به شهادت کلینی نمی توانیم از مراجعه به کتب رجال در مورد اسناد کافی بی نیاز باشیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ بحث اصحاب اجماع می رویم. می توان به کتاب مستدرک و سماع المقال تألیف میرزا ابو الهدی کرباسی مراجعه کرد.

اصحاب اجماع ۹۳/۰۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصحاب اجماع

بحث اصحاب اجماع در فقه ثمرات بسیاری دارد. کشی که در قرن چهارم می زیسته درباره ی جماعتی که تعداد آنها به یک حساب هجده نفر و به حساب دیگر بیشتر می باشد گفته است که علماء اجماع کرده اند که آنها اجماع بوده که عصابه، آنها را در مرویاتشان تصدیق کنند و روایات آنها را تصحیح کنند. چون کلمه ی اجماع در مورد آنها وارد شده است نام آن عده را اصحاب اجماع گذاشته اند.

ما ابتدا باید عبارت کشی را بخوانیم و بعد بررسی کنیم که عدد آن جمعیت چقدر است و بعد ببینیم مراد کشی از آن عبارت چیست و بعد ملاحظه کنیم که آیا ادعای کشی که اجماع منقول است می تواند حجّت باشد یا نه.

کشی در سه جای کتاب خود این مطلب را نقل می کند:

۱.یکی در اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام که آن را تحت عنوان تسمیه الفقهاء ذکر می کند و بعد شش نفر را ذکر می کند که اصحاب بر تصدیق آنچه آنها نقل می کنند اجماع کردند و به فقه بودن آنها اقرار کرده اند و بعد اضافه می کند که افقه آنها زراره می باشد. این دسته، طبقه ی اولی می باشد. این شش نفر عبارتند از: زراره، محمد بن مسلم، بُرید بن معاویه ی عجلی، فضیل بن یسار، معروف بن خرَّبوذ مکی و ابو بصیر. البته کشی نام ابو بصیر اسدی را می برد ولی در ذیل اضافه می کند که بعضی به جای ابو بصیر اسدی، ابو بصیر مرادی را ذکر کرده اند که همان لیث بن البختری است. (هر دو ابو بصیر جزء اصحاب آن دو امام می باشد که گاه این دو را با هم اشتباه می گیرند. نام ابو بصیر اسدی، یحیی بن ابی القاسم اسدی است و ابو بصیر مرادی، لیث بن البَختَری است. البَختری نام پدر او است. بهترین کتاب و رساله ای که در مورد ابو بصیر نوشته شده است رساله ای است که جد پدری آیت الله خوانساری مرحوم سید محمد مهدی خوانساری تألیف کرده است که نام آن: رساله عدیم النظیر فی احوال ابی بصیر است. قاموس الرجال هم در مورد ابو بصیر تحقیقاتی دارد ولی به پایه ی رساله ی مزبور نمی رسد. ایشان در رساله ی مزبور تقویت می کند که کلام کشی صحیح باشد که مراد از ابو بصیر، اسدی باشد نه مرادی.)

۲.طبقه ی ثانیه جزء اصحاب حضرت صادق علیه السلام است که شش نفر در این طبقه وجود دارند که کشی در مورد آنها می گوید: اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم و تصدیقهم فیما یقولون و اقروا لهم بالفقه. این شش نفر که در طبقه ی شاگردان طبقه ی قبل هستند عبارتند از: جمیل بن درّاج، أبان بن عثمان، عبد الله بن بُکیر، عبد الله بن مُسکان، حمّاد بن عثمان و حمّاد بن عیسی. کشی در جایی دیگر آنها را تحت عنوان تسمیه الفقهاء ذکر کرده است.

۳.طبقه ی سوم که اصحاب امام رضا علیه السلام هستند (و بعضا از اصحاب امام کاظم و امام جواد علیهما السلام می باشند) شش نفر هستند که عبارتند از: عبد الله بن مُغیره، صفوان بن یحیی بَجَلی که اهل قبیله ی بَجلیه بوده است، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، محمد بن ابی عمیر، حسن بن محبوب و یونس بن عبد الرحمان.

کشی سپس کلامی دارد که مجلسی اول در روضه المتقین که شرح عربی من لا یحضر است برداشتی از آن کرده است و حاجی نوری می گوید که برداشت او اشتباه است و حق هم با حاجی نوری است. البته ما فرصت نکردیم که به کلام مجلسی اول مراجعه کنیم تا ببینیم کلام او قابل توجیه هست یا نه.

عبارت کشی در یک جا می گوید: تسمه الفقهاء چنین است: فِی تَسْمِیَهِ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِمَا السَّلَامُ): اجْتَمَعَتِ الْعِصَابَهُ عَلَی تَصْدِیقِ هَؤُلَاءِ الْأَوَّلِینَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی جَعْفَرٍ (ع) وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ انْقَادُوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ، فَقَالُوا أَفْقَهُ الْأَوَّلِینَ سِتَّهٌ: زُرَارَهُ وَ مَعْرُوفُ بْنُ خَرَّبُوذَ وَ بُرَیْدٌ وَ أَبُو بَصِیرٍ الْأَسَدِیُّ وَ الْفُضَیْلُ بْنُ یَسَارٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطَّائِفِیُّ، قَالُوا وَ أَفْقَهُ السِّتَّهِ زُرَارَهُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمْ کَانَ أَبِی بَصِیرٍ الْأَسَدِیِّ أَبُو بَصِیرٍ الْمُرَادِیُّ وَ هُوَ لَیْثُ بْنُ الْبَخْتَرِیُّ. [۱]

بعد چون رجال کشی مانند رجال قدیم بر اساس طبقات تنظیم می شده است نه بر اساس اسامی و ترتیب حروف الفباء با فاصله ای اضافه می کند: تَسْمِيَهُ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَجْمَعَتِ الْعِصَابَهُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ، وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ، مِنْ دُونِ أُولَئِكَ السِّتَّهِ الَّذِينَ عَدَدْنَاهُمْ وَ سَمَّيْنَاهُمْ (یعنی این شش نفر غیر از آن شش نفر قبلی هستند) سِتَّهُ نَفَرٍ: جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ، وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْكَانَ، وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُكَيْرٍ، وَ حَمَّادُ بْنُ عِيسَى، وَ حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ، وَ أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ، قَالُوا وَ زَعَمَ أَبُو إِسْحَاقَ الْفَقِيهُ يَعْنِی ثَعْلَبَهَ بْنَ مَيْمُونٍ: أَنَّ أَفْقَهَ هَؤُلَاءِ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ وَ هُمْ أَحْدَاثُ أَصْحَابِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) [۲](این طبقه ی متأخرین اصحاب امام صادق هستند یعنی شاگردان دوران اخیر امام صادق می باشند بر خلاف شش نفر قبلی که از اصحاب امام باقر علیه السلام و از شاگردان متقدم امام صادق علیه السلام می باشند.).

سپس بعد از مدتی اضافه می کند: تَسْمِيَهُ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی إِبْرَاهِيمَ (امام کاظم علیه السلام) و أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : أَجْمَعَ أَصْحَابُنَا عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ، وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ وَ الْعِلْمِ: وَ هُمْ سِتَّهُ نَفَرٍ آخر دون السته نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی عبد الله (ع)، منهم یونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن یحیی بیّاع السابری، و محمد بن أبی عمیر، و عبد الله بن المغیره، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمد بن أبی نصر، و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال و فضاله بن أیوب، و قال بعضهم: مکان فضاله ، عثمان بن عیسی، و أفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی.

صفوان بن یحیی که بیاع السابری است علت تسمیه ی او به این نام این است که سابری نام لباس هایی بوده است که بسیاری از اصحاب امام صادق و ائمه ی بعدی بزاز و فروشنده ی آن بوده اند که صفوان یکی از آنها بوده است و از این رو عبارت بیّاع السابری در رجال بسیار است. سید عبد الله جزائری نوه ی سید نعمه الله جزائری که او را شیخ بهایی عصر می نامیدند کتابی در مورد تاریخ شوشتر دارد و در آن می نویسد که سلاطین قبلی که مشغول ساختن سدی در شوشتر بودند به دلیل سختی مخارج نتوانستند آن را تمام کنند. بعد بین ایران و روم جنگ می شود و ایران بر شاپور روم غلبه می کند پادشاه ایران تتمیم می گیرد به عنوان غرامت جنگی سد شوشتر را به گردن پادشاه روم بگذارد و حتی دستور می دهد که خاک ساختن سد را از روم بیاورند. بعد صاحب کتاب نوشته است که تلی که در آنجا هست و کوزه گران از آن کوزه درست می کنند اضافه ی خاکی است که از روم به ایران آورده بودند و روزی دو هزار گوسفند از روم به ایران سرازیر می شد و به گردن آنها طلا و نقره بود که خرج سد می شد. بعد می نویسد که رومیان وقتی مشغول تتمیم سد شدند، بعد از استفاده از آب شوشتر که آب ممتازی بود مایل شدند که در آنجا اقامت کنند. آنها صنعت های مخصوصی داشتند که از جمله دیبا که به دیبای شوشتری مشهور شد که یکی از لباس هایی بود که آنها می بافتند و به دیگران نیز تعلیم کردند. بعد اضافه می کند که لباس های سابُری ظاهرا معرف شاپوری است و از همان لباس ها بوده است. به هر حال صفوان یکی از اشخاصی بوده است که این گونه لباس ها را می فروخته است.

ص: ۶۰

به هر حال مجلسی اول عبارت کشی را این گونه خوانده و معنایی از آن ارائه کرده است: و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال، و فضاله بن أیوب و قال بعضهم: مکان فضاله عثمان بن عیسی.

ولی همان گونه که حاجی نوری می گوید و حق هم با ایشان است عبارت فوق صحیح نیست بلکه صحیح چنین است: و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال و فضاله بن أیوب، (یعنی به جای حسن بن محبوب دو نفر دیگر ذکر شده است.) و قال بعضهم: مکان فضاله ، عثمان بن عیسی،

خلاصه اینکه دو دسته به جای حسن بن محبوب دو نفر دیگر را معرفی کرده اند: یک دسته به جای او حسن بن علی بن فضال و فضاله بن ایوب با نقل کرده اند و دسته ای دیگر به جای حسن بن محبوب حسن بن علی بن فضال و عثمان بن عیسی را ذکر کرده اند.

نه اینکه عده ای جای حسن بن محبوب، ابن فضال را ذکر کرده باشند و بعد کشی فضاله را به عنوان اصحاب اجماع بداند و بگوید که عده ای به جای او عثمان بن عیسی را ذکر کرده اند (کما اینکه مجلسی اول این تصور را کرده است.)

بعد حاجی نوری دو دلیل اقامه می کند: یکی اینکه اگر کلام مجلسی اول صحیح باشد باید در طبقه ی سوم هفت نفر باشند و فضاله جزء یکی از اصحاب اجماع باشد.

دلیل دوم طرز عبارتی است که کشی در طبقه ی اولی بیان کرده است و آن اینکه وقتی قول خودش تمام می شود قول دیگران را به عنوان مخالف نقل می کند. بنا بر این او در طبقه ی سوم ابتدا قول خود را نقل می کند و بعد قول مخالف را نقل می کند. اما آن گونه که مجلسی اول تصور کرده است باید او قبل از اتمام ذکر اصحاب اجماع ابتدا یک اختلاف اقوال را ذکر کرده باشد و بعد نام فضاله بن ایوب را به عنوان اصحاب اجماع ببرد و بعد اختلاف دیگر را نقل کردند.

نقول: قرینه ی دوم ایشان محکم نیست زیرا کشی همه ی آن عبارات را پشت سر هم ذکر نکرده است که قرینیت طرز بیان ایشان در طبقه ی اولی موجب شود که ما از بیان او در طبقه ی سوم یک استنباطی بکنیم. بین این طبقات اوراق عدیده ای فاصله شده است.

بله او در طبقه ی اولی به سبکی مشی کرده است که در طبقه ی سوم آن گونه مشی نکرده است و آن اینکه در طبقه ی اولی ابتدا بعد از نام شش نفر مسأله ی افقهیت را ذکر می کند و بعد اختلاف اقوال را ذکر می کند ولی در طبقه ی سوم ابتدا اختلاف را ذکر می کند و بعد افقهیت را ذکر می کند. ولی این کلمات نمی تواند قرینیت ایجاد کند.

ولی ما می توانیم قرینه ی دیگری که قوی تر باشد را ذکر کنیم و آن اینکه فرد یا ابتدا باید کلام خود را منعقد کند و بعد به ذکر اقوال مخالف قول خود بپردازد و یا اگر در اثناء کلام خود می خواهد به قول مخالف اشاره کند ابتدا باید کلام خود را منعقد کند و بعد قول مخالف را بیان کند بنا بر این اگر کشی نام حسن بن محبوب را در آخر و بعد از نام احمد بن محمد بن ابی نصر ذکر می کرد می شد گفت که کلام مجلسی صحیح بوده است یعنی کشی می گفت: منهم یونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن یحیی بیّاع السابری، و محمد بن أبی عمیر، و عبد الله بن المغیره، و أحمد بن محمد بن أبی نصر، و الحسن بن محبوب، و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال و فضاله بن أیوب، و قال بعضهم: مکان فضاله ، عثمان بن عیسی، و أفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی.

ولی وقتی او نـام احمـد بن محمـد بن ابی نصـر را در آخر ذکر کرده است این علامـت آن است که برداشت مجلسـی صـحیح نبوده است.

نکته ی بعـدی است است که حاجی نوری می گوید: کشـی در رجال در ترجمه ی حمدان بن احمد می گوید: انه من خاصّهٔ الخاصّه اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عنه و الإقرار له بالفقه فی آخرین.

ولی مـا در رجال کشـی که در دست ماست چنین چیزی را نمی یابیم و شایـد این مطلب در اصل رجال کشـی بوده باشـد ولی آنچه در دست ماست اختیار الرجال است که خلاصه ای است که شـیخ طوسـی از کتاب او کرده است. ولی ابن داود که اصل رجال کشی را داشته است شاید آن را از آن نقل می کند.

نقول: اصـلا رجال کشی نه دست علامه بوده است و نه دست ابن داود. آنی که دست آنها بوده است همان اختیار الرجال بوده است. در تمامی رجال ابن داود فقط از کتاب فوق نقل قول می شود و در بعضـی جاها از نسـخه ی احمد بن طاوس که نسـخه ای از اختیار الرجال را داشته است نقل می کند.

بنـا بر این آنچه ابن داود نقـل می کنـد از بـاب سـهوی بوده است که در کتـاب او رخ داده است و این سـهو یا توسط خود ابن داود رخ داده است و یا توسط نساخ و آن اینکه وقتی او وقتی می خواهـد حماد بن عیسـی را نقل کنـد به دنبال آن حمدان بن احمـد را ذکر می کند و بعد عبارت فوق را به دنبال نام حمدان نقل می کند. به نظر ما این عبارت به دنباله ی عبارت حماد بن عیسـی است و به اشـتباه نام حمدان در این وسط فاصـله شده است. حماد بن عیسـی بلا اشکال از اصحاب اجماع است و بسیار بعید است که ابن داود عبارت فوق را در مورد حماد بن عیسـی از کشی نقل نکند و حال آنکه همه، آن عبارت را برای او نقل کرده انـد و بعـد که به نام حمدان می رسد آن عبارت را نقل کند در حالی که هیچ کس این عبارت را در مورد او نقل نکرده است. این گونه پس و پیش شدن در نسخ بسیار زیاد است و علت آن این است که گاه عبارتی از اصل کتاب از قلم می افتد و بعد متوجه می شوند و آن را در حاشـیه می نویسـند و بعد جای اصـلی آن را گم می کنند و نمی دانند که اگر بخواهند آن را وارد متن کنند دقیقا باید در کجا قرار دهند. حتی گاه هنگام اسـتنساخ، چند ورق از قلم می افتاد و بعد سعی می کردند که آن را در جای خود در متن بگنجاننـد. حتی در نسـخ کافی این اتفاق بسـیار رخ داده است. مثلا در کتاب فقه الرضا که گفته شـده است که از امـام رضـا علیه السـلام است در اواسـط آن عبـاراتی است که هیـچ ارتبـاطی به فقه الرضا و بحث های آن نـدارد و مشخص است که اوراق در آن پس و پیش شده است و بعد از همان استنساخ شده است. غالب یا شایع کتب خطی ها که ما با آنها سـر و کار داشتیم دیده ایم که اوراق در آن پس و پیش شده است و بعد از همان صـفحات عکس برداری کرده و بعد به مشکل افتاده اند مثلا در مُنطلقه الطالبیین این اشتباه رخ داده است.

ص: ۶۳

علامه بحر العلوم اشعاری در مورد اصحاب اجماع دارند که خوب است حفظ شود زیرا محل احتیاج است و باید اسامی این افراد حفظ شود

قَدْ أجْمَعَ الکل علی تصحیح ما

یَصحُّ عَن جَماعهٍ فَلْیُعْلَما

وَ هُمْ أُولوا نَجابَهٍ و رِفعَهْ

أرَبَعهٌ وَ خَمْسَهٌ وَ تِسْعَهْ (که جمعا هجده نفر می شوند)

فَالسِّته الاولی مِنَ الأمجاد

أربعه مِنْهُمْ مِن الأوْتَادِ (یعنی در طبقه ی اولی چهار نفرشان جزء اوتاد هستند.)

زُرَاره کذا بُرِید قَدْ أتی

ثُمَّ محمّد (محمد بن مسلم) وَ لَیْث (بن بختری) یَا فَتی (ای جوان این مطلب را تحویل بگیر.)

کَذا الفُضَیْل، بَعْدَهُ مَعْرُوف

وَ هُوَ الذی مَا بیْنَنَا مَعْرُوفُ (از اشتباهات عجیب مرحوم شرف الدین در مراجعات این است که وقتی صد نفر از شیعه را که سنی ها به آنها احتجاج می کنند را ذکر می کند، یکی را همان معروف معرفی می نماید و بعد می گوید که در سال دویست از دنیا رفته است. یعنی او بین معروف بن خرّبوذ مکی که از اصحاب اجماع است یا معروف کرخی صوفی که در سال دویست فوت کرده است خلط کرده است.)

و السِّته الوُسْطَی أُولوا الفَضَائِلِ

رُتْبَتُهم أدْنی مِن الأوَائِلِ

جَمِیل الجَمِیل (جمیلی که اسما و وصفا جمیل است.) مَعْ أبان (ابن بن عثمان)

و العَبْدَلانِ ثُمّ حَمّادَانِ (عبد الله بن بکیر و عبد الله بن مسکان (عبد الله سنان در این جمع نیست که بعضی اشتباه می کنند) حماد بن عثمان و حماد بن عیسی)

و السّته الأخری هُمْ صفوانُ

و یونسٌ علیهم الرضوانُ

ثُمَّ ابنُ مَحْبوبِ کذا محمّدُ (بن ابی عمیر)

کَذاکَ عَبدُ اللَّهِ (بن مغیره) ثُمَّ أحْمَد (بن محمد بن ابی نصر بزنطی)

و ما ذکرناه الاصح عندنا

و شذ قول من به خالفنا

ایشان فقط در یک مورد با کشی اختلاف دارد و آن اینکه لیث بن بختری که ابو بصیر مرادی است را جزء اصحاب اجماع می داند ولی کشی ابو بصیر اسدی را جزء این گروه می داند و به نظر ما حق با کشی است.

تعداد اصحاب اجماع جلسه ۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعداد اصحاب اجماع

گفتیم کشی تعداد اصحاب اجماع را هجده نفر معرفی می کند. او در طبقه ی اولی یکی از آن شش نفر که از فقهای درجه یک هستند را ابو بصیر اسدی می داند ولی سید بحر العلوم در اشعارش لیث بن البختری که ابو بصیر مرادی است را ذکر می کند. بنا بر این باید دید که لیث از نظر فقاهت مقدم بوده است یا یحیی که ابو بصیر اسدی است. سید محمد مهدی خوانساری در رساله ی ابو بصیر در این مورد تحقیق مفصلی کرده و اختیار کرده است که ابو بصیر اسدی از نظر مقام بر ابو بصیر مرادی تقدم دارد.

مخفی نماند که غالب ابو بصیر ها اعمی بوده اند و به این دلیل به آنها بصیر می گویند.

به هر حال در شانزده نفر از اصحاب اجماع اختلاف نیست ولی نسبت به دو نفر از آنها اختلاف است که عبارتند از: ابو بصیر در طبقه ی اولی و حسن بن محبوب در طبقه ی ثالثه. یعنی بعضی به جای ابو بصیر اسدی، مرادی و بعضی به جای حسن بن محبوب، دو نفر دیگر به نام حسن بن علی بن فضال و فضاله بن ایوب را ذکر کرده اند. و بعضی هم به جای او حسن بن علی بن فضال و عثمان بن عیسی را ذکر کرده اند.

ص: ۶۵

همچنین گفتیم که صاحب روضه المتقین عبارت کشی در اختلاف در طبقه ی سوم را به گونه ای دیگر ذکر می کند که بر

اساس آن، فضاله بن ایوب هم یکی از اصحاب اجماع می شود و آن را به کشی نسبت می دهد. البته می توان عبارت روضه را توجیه کرد که نسبت دادن او این مطلب را به کشی به این معنا نیست که مختار کشی هم همین باشد شاید منظورشان این بود که در رجال کشی چنین نوشته شده است. بله ظاهر عبارت او این است که کشی فضاله را جزء اصحاب اجماع می داند.

سخن بعدی در تعداد اصحاب اجماع است: حاجی نوری می فرماید: تعداد آنها ۲۲ یا ۲۳ نفر هستند. زیرا در رجال کشی ۱۶ نفر بلا خلاف جزء این دسته هستند. بعد کشی چهار نفر دیگر را در طبقه ی اولی و ثالثه ذکر می کند. زیرا یکی از دو نفری که اختلاف است ابو بصیر اسدی و دیگیر حسن بن محبوب است که جمعا ۱۸ نفر می شود.

باید توجه داشت بنا به عقیده ی حاجی در مستدرک کشی نمی خواهد بگوید که در مازاد بر اینها اجماعی وجود ندارد بلکه می گوید به نظر من آنچه محل اجماع است این عده هستند. واضح است که اگر کسی در مسأله ای ادعای اجماع کند معنایش این نیست که غیر از آن اجماع دیگری وجود ندارد. شاید اجماع دیگری باشد ولی صحت آن اجماع نزد او احراز نشده باشد.

همچنین کسانی دیگر که به جای ابو بصیر اسدی و حسن بن محبوب افراد دیگری را ذکر کرده اند در صدد این نیستند که بگویند که غیر اینها اجماعی وجود ندارد. نتیجه این می شود که یک اجماع را کشی نقل می کند و دیگران هم افراد دیگری را داخل در اجماع می دانند و بین این دو اجماع تکاذبی نیست از این رو ما می توانیم به هر دو اخذ کنیم و همه ی آن افراد را داخل در اصحاب اجماع بدانیم.

البته باید در نظر داشت که عصابه که مرحوم کشی از آنها نام می برد و می گوید: (اجتمعت العصابه) به معنای تمام فرقه ی امامیه است و مخصوص فقهاء نیست. بعد که می گوید: وَ قَالَ بَعْضُهُمْ و اختلاف اقوال را نقل می کند. حاجی نوری می گوید که هرچند کشی به (بعض) تعبیر می کند ولی قرینه ی مقام و تناسب حکم و موضوع، اقتضاء می کند که مراد او از بعض، خصوص فقهاء و علماء اعلام از امامیه باشند و کسانی باشد که قول آنها نزد کشی قابل ملاحظه بوده است و به همین دلیل قول آنها را نقل کرده است. البته ممکن است مراد از بعض، در کلام کشی یک عالم و یا علماء متعدد باشد و لفظ بعض بر هر دو قابل حمل است.

بنا بر این باید تعداد اصحاب اجماع را ۲۲ نفر حساب کنیم. البته باید بعدا بحث حجیّت اجماعی که کشی نقل می کند را مطرح کنیم زیرا بعضی در حجیّت اجماع منقول خدشه کرده اند.

ص: ۶۷

بعد حاجی نوری اضافه می کند که حمدان بن احمد را نیز ابن داود اضافه کرده بود که اگر به این لیست اضافه شود تعداد آنها **۲۳** می شود.

نقول: ما در جلسه ی قبل هم گفتیم که این سهوی بود که در رجال ابن داود انجام شده است و مطلب فوق مربوط به حماد بن عیسی بوده است و به اشتباه در مورد حمدان بن احمد که نامش بعد از حماد ذکر شده بود آورده شده است.

رجال ابن داود حاوی اشکالات متعددی است و با اینکه کتاب او از کتب مفید در علم رجال است ولی اشتباهات بسیاری در آن رخ داده است که اگر کسی بخواهد این اشتباهات را برجسته کند و حاشیه بزند، به چند برابر خود کتاب بالغ می شود. این اشتباهات ممکن است از طرف خود او بوده باشد و یا به سبب سهو نساخ بوده باشد زیرا گاه می شده که بخشی از متن از قلم می افتاده و بعد مشخص نبوده که از کجای متن سقط شده است و بعد به اشتباه به جای دیگری منتقل می شده است.

او جمله ی فوق که می گوید: اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عنه را در خصوص تک تک اصحاب اجماع ذکر می کند و بسیار بعید است که اولا آن را در مورد حماد بن عیسی نقل نکند و بعد عین این جمله را در مورد حمدان که کسی او را جزء اصحاب اجماع به حساب نیاورده است ذکر کند.

ص: ۶۸

ابن داود نسخه ای از کتاب اختیار معرفه الرجال (رجال کشی) که در اختیار استادش احمد بن طاوس بوده است را در دست داشته و در موارد بسیاری به آن مراجعه می کند. این نسخه در دست علامه ی حلی نیز بوده است که او نیز شاگرد احمد بن طاوس بود. وقتی به نسخه ی علامه مراجعه می کنیم این جمله را در مورد حمدان نمی بینیم. نتیجه اینکه نباید حمدان را از اصحاب اجماع محسوب کرد.

نکته ی بعد کلام حاجی نوری است که می گوید بین اجماع های فوق تکاذبی نیست و ممکن است برای یکی ثابت شده باشد که حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است و در مقابل، فرد یا افراد دیگری در مورد افرادی دیگر اجماع کنند و چون این اجماع ها، اجماع دیگر را نفی نمی کند ما می توانیم هر دو اجماع را اخذ کنیم.

نقول: به نظر ما بین اجماع کشی و اجماع دیگر افراد تکاذب وجود دارد. عبارت کشی چنین است:

فِی تَسْمِیَهِ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِمَا السَّلَامُ): اجْتَمَعَتِ الْعِصَابَهُ عَلَی تَصْدِیقِ هَؤُلَاءِ الْأَوَّلِینَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی جَعْفَرٍ (ع) وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ انْقَادُوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ، فَقَالُوا أَفْقَهُ الْأَوَّلِینَ سِتَّهٌ: زُرَارَهُ وَ مَعْرُوفُ بْنُ خَرَّبُوذَ وَ بُرَیْدٌ وَ أَبُو بَصِیرٍ الْأَسَدِیُّ وَ الْفُضَیْلُ بْنُ یَسَارٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطَّائِفِیُّ، قَالُوا وَ أَفْقَهُ السِّتَّهِ زُرَارَهُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمْ کَانَ أَبِی بَصِیرٍ الْأَسَدِیِّ أَبُو بَصِیرٍ الْمُرَادِیُّ وَ هُوَ لَیْثُ بْنُ الْبَخْتَرِیُّ. [1]

ضمیر در (بَعْضُهُمْ) به عصابه بر می گردد. یعنی عصابه گفته کند که افقه الاولین شش نفر اند و بعضی به جای ابی بصیر اسدی ابو بصیر مرادی را ذکر کرده اند. واضح است که این دو اجماع با هم تکاذب دارد مثلا اگر کسی بگوید که زید اعلم است و بعد دیگری بگوید که عمرو اعلم است واضح است که بین این دو تکاذب خواهد بود.

بله اگر یکی نقل اجماع کند که علماء در مورد شخصی اتفاق کرده اند و دیگری بگوید که علماء در مورد شخص دیگری اتفاق کرده اند بین این دو تنافی نیست و هر دو را می شد با هم جمع کرد ولی وقتی اجماع روی عدد خاصی اتفاق می کنند و مجمعین همه را افقه می دانند و بعد عده ای افراد دیگر را افقه می دانند بین آن دو تنافی وجود دارد بله اگر هر دو اجماع می گفتند که آنها عالم هستند این تنافی نبود. معنای آن این می شود که یک اجماع می گوید که این شش نفر بر بقیه مقدم هستند و دیگران نیستند حال اگر کسی بگوید که آن شش نفر افراد دیگری هستند یعنی می گویند که اجماع اول صحیح نیست و این صحیح است. زیرا نمی شود که هم افراد گروه اول افقه باشند و هم دوم.

نتیجه اینکه اجماع در مورد شانزده نفر ثابت می شود و نسبت به دو نفر شهرت ثابت می شود و نزد چهار نفر قول بعض که حتی به درجه ی شهرت هم نمی رسد ثابت می شود. (البته باید بحث کنیم که در مورد آن چهار نفر چه باید گفت)

ص: ۷۰

سپس حاجی نوری جمله ای دارد که مقصود ایشان برای ما مشخص نشد. او از کتاب میرزا محمد استرآبادی نسبت به اصحاب اجماع نقل می کند که او که متوفای ۱۰۲۸ است در رجال سه کتاب دارد به نام، رجال کبیر به نام منهج المقال (که حاجی نوری از باب سهو قلم به اشتباه منهاج المقام می نویسد)، رجال وسیط که متن جامع الرواه است (زیرا جامع الرواه اساسش را بر کتاب او قرار داده است و مقداری از نقد الرجال تفرشی را نیز به آن اضافه کرده است.) و رجال صغیر که نام آن را تلخیص المقام گذاشته است. حاجی نوری از رجال کبیر و صغیر او در مورد فضاله بن ایوب مطلبی نقل می کند و می فرماید: او از کشی نقل کرده است که در مورد فضاله می گوید: بعضی از اصحاب ما او را از اصحاب اجماع شمرده اند.

وقتی ما به عبارت کشی مراجعه می کنیم فقط به عبارت (بعضهم) بر می خوریم. حاجی نوری می فرماید: هرچند ضمیر در بعضهم به کل عصابه بر می گردد ولی قرینه و تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از آن خصوص از علماء و فقهاء عظام باشد. از این رو وقتی استرآبادی می گوید که کشی گفته است که بعضی از اصحاب در مورد فضاله اجماع دارند، نقل به معنا کرده است زیرا در عبارت کشی ضمیر به عصابه بر می گردد نه اصحاب.

با این حال اضافه می کند که بعضی از افاضل (که مراد او حاج ملاـ علی کنی است) در رساله ی توضیح المقال بعض از اصحاب را به کشی نسبت داده اند و تصور کرده اند که کشی در عبارت خود به (بعض الاصحاب) تعبیر کرده است. بعد اضافه می کند که این توهمی عجیب است.

نقول: حاج ملا علی کنی دقیقا همان کلامی را ذکر کرده است که میرزا محمد استرآبادی گفته است و عجیب این است که چرا او کلام میرزا محمد را توجیه می کند و می گوید که او عبارت کشی را نقل به معنا کرده است ولی در مورد ملا علی کنی می گوید که او دچار توهمی عجیب شده است.

نکته ی دیگر این است که حاجی نوری می گوید: میرزا محمد استرآبادی می گوید که کشی در مورد فضاله مطلب فوق را ذکر کرده است میرداماد هم می گوید که در رجال کشی رد ترجمه ی فضاله فلان مطلب ذکر شده است. حاجی سپس اضافه می کند که که ترجمه ی نام فضاله در کتاب کشی نیامده است.

به نظر ما اشکال حاجی نوری وارد است زیرا در رجال کشی ترجمه ای تحت عنوان نام فضاله نیامده است.

با این حال به ملا علی کنی نمی توان اشکال کرد زیرا او گفت است که کشی در مورد فضاله آن مطلب را نقل کرده است. واضح است که کشی آن را گفته ولی آن را تحت عنوان ترجمه ی فضاله ذکر نکرده است بلکه در بیان اصحاب اجماع، آن نکته را در مورد فضاله بیان کرده است.

مضافا بر اینکه در عبارت میرزا محمد از لفظ (فیه) استفاده شده است نه فی ترجمته. بله در عبارت میرداماد فی ترجمته آمده است که البته می توان آن را توجیه کرد و گفت که این اعم از این است که یک عنوان مستقلی برای فضاله باز شده باشد و یا اینکه در ضمن مطلبی دیگر نکته ای برای آن بیان شده باشد. هرچند قبول داریم که این توجیه خلاف ظاهر است.

ص: ۷۲

بحث بعدی این است که ادعای اجماعی که کشی نقل می کند آیا مورد قبول اصحاب قرار گرفته است و یا اینکه اجماع او مستند هست یا نه. ان شاء الله این مطلب را در جلسه ی بعد ادامه می دهیم.

حجیّت اجماع کشی در مورد اصحاب اجماع جلسه ۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیّت اجماع کشی در مورد اصحاب اجماع

بحث در مورد وجه حجیّت اجماعی است که کشی نقل می کند. اشکالی که وجود دارد در دو بخش است ولی این دو بخش در کلام حاجی نوری با هم مخلوط شده است.

یکی اشکال در این است که اجماع در اینجا منقول به خبر واحد است که در حجیّت آن بحث است. این اجماع را فقط کشی نقل می کند و اگر بعضی ادعای اجماع کرده اند به سبب اجماع کشی بوده است مثلا علامه در بعضی موارد ادعای اجماع می کند ولی اجماعات او به سبب اجماعی بوده است که کشی نقل کرده است.

البته حاجی نوری در جواب می فرماید: که ما روی مبنای حجیّت اجماع منقول به خبر واحد، اجماع مزبور را می پذیریم.

اشکال دوم این است که فرض می کنیم که اجماع منقول حجّت است و یا فرض می کنیم که قرائنی در دست است که اجماع کشی را بتوانیم ثابت کنیم ولی مشکل این است که اجماعی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد در نتیجه باید اجماع مزبور در مورد احکام باشد ولی اگر اجماع در مورد موضوعی از موضوعات باشد مانند اجماع بر عدالت زید این اجماع حتی اگر محصّل هم باشد بی فایده است.

ص: ۷۳

در مورد اجماع منقول کسانی که حکم به عدم حجیّت می کنند قائل هستند که ادله ی حجیّت خبر واحد اجماعات منقول را شامل نمی شود زیرا این ادله فقط احتمال تعمد کذب عادل را کنار می زند ولی اینکه عادل خطا کرده است یا نه، آن توسط اصل عدم خطا زدوده می شود یعنی عقلاء معمولا بنا را بر این می گذارند که فرد در نقل خبرش خطا نکرده باشد. از سویی دیگر این اصل عقلائی، در خصوص امور محسوسه و یا قریب به حس کاربرد دارد زیرا خطا در این موارد کم است ولی در امور عقلائیه که بعید از حس است اصل عدم خطا جاری نمی شود. از این رو اگر عادلی فتوایی دهد ادله ی حجیّت خبر واحد آن را شامل نمی شود و فتوای او را برای ما حجّت نمی کند زیرا فتوا، استنباطی است و از امور محسوسه نیست و خطا در آن زیاد است نه داخل در ادله ی تصدیق عادل است و نه اصل عدم خطا در آن جاری می شود. بله اگر فرد، خبره باشد در آن بحثی وجود دارد ولی اگر فرد اهل خبره نباشد آن بحث نیز در آن راه ندارد.

اجماعی که کشی نقل می کند نیز از این قبیل است و اجماع مزبور بیشتر از روی حدس و استنباط است و خطا در آن بسیار است. در نتیجه حجّت نمی باشد.

حتی ما تصور می کنیم که اجماع مزبور که در مباحث اصول مورد بحث قرار می گیرد حتی ظن آور هم نیست و حتی غالب مواردی که در مورد آن ادعای اجماع شده است، اجماعی نیست بر این اساس کمتر مسأله ی مشهوری است که در مورد آن ادعای اجماع نشده باشد و حال آنکه مسأله اجماعی نیست و فقط مشهور است. کثرت این موارد موجب می شود که حتی ظن به حجیّت هم برای انسان حاصل نشود.

بنا بر این این سؤال مطرح می شود که اجماع کشی از چه طریقی باید حجّت باشد.

نقول: این اشکال را بایـد این گونه جواب دهیم که اثر، گاه مترتب بر مـدلول مطابقی کلام عادل می شود به گونه ای که اگر مـدلول مطابقی مزبور، ثابت نباشد خاصیتی بر نقل اجماع مزبور بار نمی شود. مثلا در اجماعات بر احکام و فروعات این گونه متعارف است که واقعا همه باید اجماع کرده باشند تا اجماع مزبور از قول معصوم کاشف باشد.

ولی ما در ما نحن فیه احتیاج نـداریم که ثابت کنیم که همه ی علماء به روایات اصـحاب اجماع عمل کرده اند تا اتفاق آنها از قول معصوم کاشف باشد در این مورد، حتی اگر دو نفر هم قائل به تصحیح ما یصح عنهم باشند برای ما کافی است. بله اجماع کشـی که منقول است برای ما حتی ظن به اجماع هم ایجاد نمی کنـد (زیرا مواردی که دیـده ایم اجماع شده بود و بعد خلاف آن ظاهر شده است بسیار زیاد است.) ولی از کلام کشی این مقدار ظن برای ما حاصل می شود که لا اقل دو نفر به تصحیح ما یصح عن هولاء قائل شده اند و فقاهت و علمیت این عده را قبول داشـته اند و بسیار بعید است که حتی دو نفر داخل در اجماع مزبور نباشد. حتی اگر یک نفر هم که عدل واحد است این گونه عمل کرده باشد باید کافی باشد. این مضمون تضمنی به کار ما می آیـد و لازم نیست که مـدلول مطابقی کلام کشـی را ثابت کنیم. (بر خلاف مباحث فقهی که باید مدلول مطابقی اجماع را ثابت کنیم نه مدلول تضمنی را زیرا باید همه به آن مسأله حکم کرده باشند تا در نتیجه قول معصوم را بتوانیم کشف کنیم.)

ص: ۷۵

نتیجه این می شود که یا عدل واحد یا عدلین به تصحیح ما یصح عنهم قائل شده اند.

اما اشکال دوم: این اشکال عبارت بود از اینکه بعد از اینکه اجماع مزبور، اصطلاحی نیست یعنی اجماع بر احکام نیست که منتهی به معصوم شود، مدرک حجیّت آن چه می باشد.

مرحوم آقا سید محمد باقر حجه الاسلام رساله ای که در آن بحث های مختلف رجالی وجود دارد و از جمله در مورد ابان بن عثمان که یکی از اصحاب اجماع است می گوید: کلام کشی به دلالت التزامیه دلالت می کند که جماعت مذکوره در اعلای مراتب وثاقت هستند. همان گونه که اگر او وثاقت اشخاص را تائید می کرد کلام او برای ما قابل قبول بود اگر او نقل اجماع هم بکند کلام او برای ما حجّت است. بله تائید او در مورد افراد گاه به مدلول مطابقی است و گاه به مدلول التزامی. ما در صدد این نیستیم که بگوییم اجماع او کاشف از قول معصوم است بلکه در صدد این هستیم که شهادت بر وثاقت آنها را ثابت کنیم. بله اگر آنچه بر آن اجماع شده است در احکام باشد، باید اتفاق همه ثابت شود ولی در ما نحن فیه شهادت دادن کافی است و در نتیجه لازم نیست اجماع مزبور دلالت بر اتفاق بین همه ی علماء کند. بر این اساس اگر کسی شهادت می دهد که فلان راوی عادل است لازم نیست که این کلام به قول معصوم بر گردد. بنا بر این اجماع کشی تحت ادله ی شهادت داخل است و مانند جایی است که کشی مستقلا به وثاقت آن عده شهادت داده باشد.

ص: ۷۶

حتی اگر در شهادت های رجالی شهادت عدل واحد را کافی نداریم و قائل شویم که دو نفر باید شهادت دهند از اجماعی که او نقل می کند این اطمینان برای ما حاصل می شود که لا اقل دو نفر به تصحیح ما یصح عنهم شهادت داده باشند. حتی می توان از کلام کشی این نکته را برداشت کرد که خودش شهادت به وثاقت و تصحیح ما یصح عنهم شهادت دهد از این رو اگر در شهادت، وجود عدلین را معتبر بدانیم یکی خود کشی می شود و یکی هم از اجماعی که او نقل کرده است. (زیرا اجماع منقول او حتما یک فرد را دارا بوده است.)

نقول: ذیل کلام او صحیح نیست زیرا اگر کشی به عدالت اصحاب اجماع شهادت داده باشد شهادت او چیز مستقلی نیست بلکه در ضمن شهادت اصحاب اجماع است. اگر قائل به شهادت دو نفر باشیم مراد دو نفر هستند که مستقلا شهادت دهند نه اینکه یکی ناقل شهادت دیگری باشد.

مرحوم حاجی نوری در مورد کلام آقا سید محمد باقر شفتی می گوید که کلام او روی بعضی از مبانی قابل قبول است و آن اینکه بدانیم مراد از تصحیح ما یصح عنهم چیست زیرا بعضی گفته اند که مراد از آن فقط وثاقت این جماعت می باشد و بعضی گفته اند که مراد این است که نه تنها خود اینها ثقه هستند بلکه تمامی رجالی که آنها در اسانید کتب خود کرده اند همه ثقات می باشند تا به معصوم برسد. حاجی نوری می فرماید: اگر از تصحیح ما یصح عنهم وثاقت خود این جماعت به تنهایی یا خود ایشان و افراد ما بعد از ایشان استفاده شود کلام آقا سید محمد خوب و قابل قبول است. زیرا کلام کشی از باب شهادت به وثاقت است و حجّت می باشد. ولی اگر ما کلام مشهور را انتخاب کنیم که قائلند غیر از اعتبار مرویات و کتب آنها چیز دیگری از آن استفاده نمی شود و حتی وثاقت خود اینها نیز استفاده نمی شود یعنی بر اساس قرائنی به دست آمده است که آنچه اینها نقل می کنند معتبر است و بس در این صورت کلام مزبور صحیح نمی باشد زیرا شهادت به وثاقتی در کار نیست.

ص: ۷۷

بنا بر این باید به گونه ای دیگر تقریب کرد تا بتوان مشکل را حل کرد و آن اینکه طبق نظر مشهور فقط می توان گفت که اصحاب با توجه به قرائنی متوجه شدند که روایات این عده صحیح است و این قرائن مربوط به امور محسوسه بوده است مانند عرض کتاب بر امام علیه السلام و یا تکرر روایات آنها در اصول متعدد و یا داشتن اسانید عدیده و یا اجماع اصحاب بر عمل بر طبق روایات آنها و مانند آن. در نتیجه شهادت بر تصحیح ما یصح عنهم هرچند شهادت بر وثاقت آنها نیست ولی شهادت بر اعتبار روایات آنها است آن هم بر اساس قرائنی محسوسه. در نتیجه قابل قبول می باشد.

نقول: اگر کلام شفتی صحیح باشد یعنی مراد او اگر این باشد که کلام کشی در نقل اجماع باید پذیرفته شود زیرا کلام او بالالتزام شهادت به وثاقت است و چنین شهادتی پذیرفته است به کلام او اشکال دیگری غیر از آنچه حاجی نوری بیان کرده است بار می شود و آن اینکه مدلول التزامی هنگامی قابل قبول است که ابتدا مدلول مطابقی قضیه قابل استناد باشد.

تفسیر کلام کشّی در مورد اصحاب اجماع جلسه ۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر کلام کشّی در مورد اصحاب اجماع

ابتدا باید دید که مراد کشّی از (تصحیح ما یصح عنهم) چیست. در این مورد چهار نظریه وجود دارد.

قول اول مطلبی است که از فیض کاشانی متوفای ۱۰۹۰ در مقدمات کتاب واقعی نقل شده است که هم این را احتمال داده و هم به آن تمایل پیدا کرده است و آن اینکه مراد از (اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم) روایت و حکایت باشد نه محکی و مروی.

ص: ۷۸

توضیح اینکه گاه کلمه ی ما یصح را متن روایت می گیریم یعنی مثلا ابن ابی عمیر از شخصی روایت می کند و سند را به امام علیه السلام می رساند که می گوییم: متن روایتی که به طریق صحیح به ابن ابی عمیر منتهی شده و به امام علیه السلام منتسب است باید بر آن صحه گذاشت یعنی امام علیه السلام آن را فرموده است.

ولی گاه می گوییم که (ما یصح) خود متن و روایت می گوییم نه مروی. مثلا ابن ابی عمیر مطلبی را از حماد بن عثمان روایت کرده است و او نیز از امام صادق علیه السلام مطلبی را نقل می کند. تصحیح ما یصح عنه یعنی ابن ابی عمیر که گفته است حماد بن عثمان فلان مطلب را از امام علیه السلام نقل کرده است درست گفته است و واقعا حماد بن عثمان چنان مطلبی را برای او نقل کرده است و ابن ابی عمیر کاذب نبوده است. بنا بر این باید راوی بعد از ابن ابی عمیر را بررسی کنیم. از این رو اگر فردی کاذب باشد هرچند می گوییم که ابن ابی عمیر که ادعا می کند که از او نقل کرده است صحیح می گوید ولی نقل او از آن فرد، موجب نمی شود که آن فرد نیز کلامش قابل قبول باشد.

طبق این تفسیر، یعنی ابن ابی عمیر ثقه است و بس.

در قرن های بعد ابو علی، صاحب منتهی المقام این مطلب را از استاد خود، صاحب ریاض متوفای ۱۲۳۱ نقل می کند که او به همین مطلب تمایل پیدا کرده است. همچنین می گوید که او در ابتدا این نظریه را قبول نداشت و در تالیفات خود تفسیر دیگری را ارائه می کرد و سند بعد از اصحاب اجماع را ملاحظه نمی کرده است ولی سرآخر مطلب فوق را ترجیح داده است و گفته است که از کلام کشّی بیشتر از آن استفاده نمی شود و باید راویان بعد از اصحاب اجماع را بررسی کرد.

ص: ۷۹

بعـد صـاحب منتهی المقام می گویـد: من فرد دیگری را ندیـدم که به این قول قائل باشـد بجز عالم جلیل القـدر عصـر ما سـید محمـد مهـدی. (که همان گونه که حاجی نوری اسـتظهار می کند ظاهرا همان سـید بحر العلوم است نه سـید محمد مهدی که پسـر صاحب ریاض است. زیرا صاحب منتهی المقال اشاره نمی کند که او ولد الاستاذ است و همچنین در مورد او دام ظله می گوید و از او بسیار تجلیل می کند.).

نقول: حاجی نوری همان گونه که گفتیم بجز آنها فیض را نیز نام می برد ولی ما قبل از فیض می توانیم به ملا عبـد الله حسـین شوشتری متوفای ۱۰۲۱ اشـاره کنیم که اسـتاد ملاـ عنـایه الله قُهبـایی صـاحب مجمع الرجال است. ملا عنایه الله قُهبایی بر رجال خودش حواشـی دارد که بعضـی از آنهـا در حیـات اسـتادش (که مربوط به قبل از سال ۱۰۲۱ است) و بعضـی بعـد از وفات او نگاشـته شـده است.. از آن حواشـی به دست می آید که او در سال ۱۰۲۱ زنـده بوده است. زیرا در کتب رجال آمـده که او تا ۱۰۱۶ زنـده بوده است و مـا بعـد از آن را نمی داننـد. ولی حق این است که او تـا سـال ۱۰۲۱ زنـده بود و فوت اسـتادش را نیز درک کرده اسـت زیرا بخشـی از حواشـی او بعـد از فـوت اسـتادش اسـت. او در جلـد اول صـفحه ی ۲۸۶ مطلـبی را در مورد اصحاب اجماع نقل می کند که از آن استفاده می شود که به همین قول تمایل داشته است. او بعد از نقل آن مطلب از استادش می گویـد کـه این معنـا از کشّی معنـای صـحیحی است ولی ثمره ی زیـادی بر آن بـار نمی شـود زیرا آنهـا نوعـا از اهـل بیت بلاواسـطه مطلبی را نقل می کننـد و اگر هم واسـطه باشد واسـطه ها ثقه هسـتند و مواردی که واسـطه مجهول و یا مهمل باشـد اندک است.

ص: ۸۰

به نظر ما ابن شهرآشوب متوفای ۵۸۸ نیز همین را از عبارت کشّی متوجه شده است او در حالات حضرت صادق علیه السلام به نقل از کشّی می فرماید: و اجتمعت العصابه علی تصدیق سته من فقهائه ع و هم جمیل بن دراج [۲]

شیخ محمد شارح استبصار پسر صاحب معالم که در سال ۱۰۳۰ وفات کرده است نیز این مطلب را به عنوان قیل نقل می کند و می گوید: بعضی گفته اند که بیش از وثاقت اصحاب اجماع از عبارت کشّی ا استفاده نمی شود. ممکن است مراد او از قیل، اشاره به ملا عبد الله شوشتری بوده باشد که معاصر او بوده است. ممکن است که کلام او اشاره به افراد دیگر باشد.

نتیجه اینکه این قول، قائلین متعددی داشته است.

قول دوم قولی است که اکثرا آن را اتخاذ کرده اند. این قول حاوی سه نظریه است و آن اینکه مراد از اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم متن خود حدیث است نه روایت به معنای مصدری یعنی خبری که منتسب به امام علیه السلام است و به طریق صحیح به اصحاب اجماع رسیده است، نزد علماء تصحیح شده است. مثلا اگر اصحاب اجماع به طریق صحیح مطلبی را از امام علیه السلام نقل کرده باشند حتی اگر با واسطه باشد، امام علیه السلام همان را فرموده است. یعنی نه تنها اصحاب اجماع در نقلشان دروغ نگفته اند بلکه وسائطی که در این میان تا امام علیه السلام وجود دارد آنها هم دروغ نگفته اند و خبر مذکور به امام علیه السلام منتسب است. بنا بر این طبق این نظر، اصحاب بر متون این روایات صحه گذاشته اند. یعنی اگر روایتی از این عده نقل شده باشد دیگر احتیاج نیست که سند را بعد از این افراد تا امام علیه السلام بررسی کنیم.

بعد سه نظر در این قول پیدا شده است:

یکی اینکه علاوه بر اعتبار روایات آنها و اینکه بعد از اصحاب اجماع به سند نگاه نمی کنیم، خود اصحاب اجماع نیز جزء ثقات می باشند. افراد بسیاری به این قول قائل شده اند. نتیجه اینکه اگر اصحاب اجماع از وسائطی نقل کرده باشند روایات مزبور را می پذیریم ولی این دلیل نمی شود که وسایط مزبور نیز ثقه باشند که در نتیجه اگر در جایی دیگر بدون دخالت اصحاب اجماع چیزی را نقل کرده باشند روایت آنها پذیرفته شود. زیرا از عبارت کشّی فقط اعتبار روایات اصحاب اجماع فهمیده می شود نه وثاقت وسائط.

دوم اینکه علاوه بر اینکه خودشان ثقه هستند وسائطی که از آنها نقل شده است تا امام علیه السلام همه ثقه می باشند. البته مراد از ثقه، ثقه بالمعنی الاعم است یعنی با فساد مذهب هم سازگار است و مراد این نیست که این وسائط همه امامی باشند. این قول مختار حاجی نوری است و از رجال سید بحر العلوم نیز همین مطلب را نقل می کند و قول صاحب منتهی المقال که قول اول را به سید بحر العلوم نسبت می دهد تخطئه می کند. همچنین از شهید اول نیز همین قول را استظهار می کند. قائلین به این قول زیاد نیستند.

سوم اینکه ملاعلی کنی و بعضی دیگر می گویند که فقط روایات و متون احادیث اصحاب اجماع صحیح است. یعنی آنچه در کتب اصحاب اجماع آمده است صحیح می باشد ولی اینکه خود اصحاب اجماع ثقات هستند یا نه قابل اثبات نیست. این بدان معنا است که قرائنی وجود داشته است که اصحاب، بر اساس آنها به صحت روایات آنها پی برده اند.

حاجی نوری در مورد نظریه ی اول که نظریه ی فیض و امثال او است می فرماید: این نظریه بسیار رکیک و کم ارزش است و این دون شأن اصحاب اجماع است. زیرا اولا چرا کشّی به جای ثقه بودن از آن عبارت طولانی استفاده کرده است که موثق بودن با سختی از آن فهمیده شود. ثانیا: آن افراد که بعضا افقه و اعلم بودند اینکه فقط ثقه باشند امری بسیار پائین برای آنها است.

نقول: اینکه حاجی نوری می فرماید: تعبیر به ثقه بودن برای آنها رکیک است اولا نقض می شود به خود ایشان که اولا کشّی در طبقه ی اولی از عبارت تصحیح ما یصح عنهم استفاده نمی کند و فقط می گوید: اجْتَمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَصْدِيقِ هَؤُلَاءِ الْأَوَّلِينَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ انْقَادُوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ ، بنا بر این او در مورد این طائفه که افقهیت آنها مسلم تر بوده است فقط تصدیق هولاء را ذکر می کند. چگونه این جمله می تواند خلاف شأن آنها باشد.

همچنین از عبارت ابن شهرآشوب در مورد طبقه ی دوم که می فرماید: و اجتمعت العصابه علی تصدیق سته من فقهائه ع و هم جمیل بن دراج ... استفاده می شود که او هم تصدیق آنها را فهمیده است نه چیزی بیشتر از آن.

اشکال دیگر این است که اگر مراد کشّی از عبارت فوق صرفا این بوده که بگوید آنها ثقه هستند، فرق این گروه با دیگران که ثقه هستند یعنی آیا فقط همین هجده نفر هستند که همه اتفاق دارند که ثقه هستند. یقینا محل اتفاق بر بیش از این عده تعلق گرفته است از این باید مراد از تصحیح ما یصح یک معنای خاصی باشد که بالاتر از ثقه بودن آنها است.

ص: ۸۳

جواب این است که در کتاب متأخر بابی تحت عنوان اصحاب الاجماع باز کرده اند ولی کشّی بابی تحت عنوان اصحاب الاجماع باز نکرده است بلکه او صرفا فقهاء درجه ی اول اصحاب امام باقر تا امام رضا علیه السلام را ذکر می کند. به همین دلیل او در بیان این هجده نفر، نام آنها را تحت عنوان تسمیه الفقهاء ذکر می کند. بعد ذکر می کند که اینها هم در مقام فقهی در رتبه ی اعلی هستند و هم در مرتبه ی وثاقت و همه بر این امر اجماع دارند.

یکی از ثمراتی که به آن بار می شود این است که اگر روایت اصحاب اجماع با خبر دیگر معارض شد و به سراغ مرجحات رفتیم، یکی از مرجحات افقهیت است در نتیجه روایات اینها ترجیح داده می شود.

امتیازی که اینها بر دیگران دارند مقام فقاهت آنها می باشد نه مقام وثاقت که گفته شود دیگران هم در وثاقت با آنها شریکند. بله اگر کسی در این درجه از فقاهت و وثاقت بود می شد این اشکال را وارد کرد که چرا کشّی فقط آن هجده نفر را ذکر می کند.

جدای از این هجده نفر افرادی هستند که در مورد آنها این اتفاق نظر وجود دارد که فقط از ثقات نقل می کنند مثلا در مورد جعفر بن بشیر گفته شده است: روی عن الثقات و رووا عنه. همچنین است محمد بن میمون زعفرانی و مانند او ولی اینها در مورد فقاهت به پای آن هجده نفر نمی رسند و به همین دلیل است که می بینیم اکثر روایات ما از طریق آنها نقل شده است.

ص: ۸۴

همچنین اینکه محدث نوری می فرماید که اگر قرار بود کشّی صرفا بگوید که اینها ثقه هستند چرا از آن عبارت طولانی استفاده کرد جوابش این است که تصحیح ما یصح عنهم ظاهر در معنای وثاقت است. مثلا اگر کسی بگوید و قد صح عن النبی (ص) انه قال یعنی از رسول خدا (ص) به طریق صحیح به ما رسیده است که حضرت فلان مطلب را فرموده است. بنا بر این صح لنا روایه ابن ابی عمیر یعنی برای ما ثابت شده است که او فلان مطلب را نقل کرده است. واضح است که عبارت ثبت عنه و یا صح عنه در جایی به کار می رود که قول آن فرد بدون واسطه مراد باشد. بنا بر این مراد، همانی است که او روایت کرده است نه مروی. اگر مراد روایت بود می بایست مثلا می گفتیم: ما صح عن ابن ابی عمیر نقله.

بنا بر این اینکه محدث نوری می فرماید: اگر کشّی صرفا می خواست بگوید که اینها ثقه هستند چرا از آن عبارت مجمل استفاده کرد جوابش روشن شده است که هیچ اجمالی در آن نیست و اصلا معنای آن جمله صرفا وثاقت است.

همچنین اینکه کشّی می گوید: أَجْمَعَتِ الْعِصَابَهُ عَلَی تَصْحِیحِ مَا یَصِحُ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِیقِهِمْ لِمَا یَقُولُون عبارت وَ تَصْدِیقِهِمْ لِمَا یَقُولُون عطف تفسیری جمله ی قبل است نه اینکه معنایی غیر از تَصْحِیحِ مَا یَصِحُ مِنْ هَؤُلَاءِ را اراده کرده باشد. ولی اگر کلام محدث نوری و مانند او قبول باشد که کشّی از عبارت تَصْحِیحِ مَا یَصِحُ مِنْ هَؤُلَاءِ آن مطلب را اراده کرده باشد که هم خودشان و هم افراد بعد از آنها و روایت همه صحیح هستند این اشکال بار می شود که کشّی بعد از گفتن این مطلب فخیم نمی بایست اضافه می کرد و می گفت: وَ تَصْدِیقِهِمْ لِمَا یَقُولُون زیرا بعد از آن عبارت، گفتن اینکه علماء اقوال آنها را تصدیق کرده اند کلامی رکیک می بود. (عکس آنچه محدث نوری گفته است.)

ص: ۸۵

تفسیر کلام کشّی در مورد اصحاب اجماع جلسه ۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر کلام کشّی در مورد اصحاب اجماع

بحث در این بود که در عبارت کشّی که می گوید: اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن هولاء مراد از ماء موصول چیست آیا مراد متن روایتی که از طریق صحیح به اصحاب اجماع منتهی شده است و آنها آن را صحیح دانسته اند و یا اینکه مراد مروی است.

یک احتمال این بود که مراد از تصحیح ما یصح، یعنی روایت کردن و نقل اصحاب اجماع بدین معنا که آنچه آنها نقل می کنند نقلی است صحیح و درست. یعنی منقول بلا واسطه ی ایشان مطلبی صحیح است و به عبارت دیگر، کشّی می خواهد بگوید که این افراد ثقه هستند. در جلسه ی قبل این قول و اشکالاتی که به آن شده بود را بررسی کردیم.

محدث نوری اصرار دارد بگوید که مراد از ماء موصوله، متن حدیث است یعنی متن حدیث، صحیح و درست می باشد از این رو نباید بعد از اصحاب اجماع تا امام علیه السلام رجال سند را بررسی کنیم. او سپس این قول را تقویت می کند و یکی از وجوهی که برای اثبات آن بیان می کند این است آنچه از اصطلاح علماء در کتب رجال و درایه و مانند آن استفاده می شود این است که صحت، از اوصاف متن خبر است. خبر هرچند به اعتبار سند به صحیح و غیر صحیح تقسیم می شود ولی مراد از صحیح خود خبر است نه سند آن.

ص: ۸۶

بر این اساس اگر مراد از صحت، صحت سند باشد باید قید سند را بیاورند کما اینکه مثلا می گویند روی عن ابن ابی عمیر بسند صحیح. بنا بر این وقتی مراد متن حدیث شد معنایش این است که نباید به سند روایت بعد از اصحاب اجماع تا امام علیه السلام نگاه کرد.

بعد اضافه می کند که از محدث کاظمی تعجب می کنیم که در تذکره می فرماید: (اصطلاح قدماء با متأخرین در این مورد متفاوت است. قدماء صحت را وصف متن حدیث می دانند ولی متأخرین صحت را وصف سند حدیث می دانند.) این در حالی است که اصطلاح قدماء با متأخرین در این مورد یکسان است و صحت نزد هر دو وصف متن حدیث است.

سپس اضافه می کند که گفته شده است که در عین حال که صحت نزد قدماء و متأخرین به خود حدیث بر می گردد نه سند این نکته را باید توجه داشت که قدماء برای احراز صحت روایت به قرائن خارجیه (مانند تکرار خبر در چند اصل) تمسک می کردند ولی متأخرین برای صحت آن به قرینه ی داخلیه که همان سند می باشد که همراه روایت می باشد. سپس او این مطلب را به شکل مفصل توضیح می دهد و رد می کند و می گوید که حتی قدماء هم مانند متأخرین از راه وثاقت سند پی به صحت روایت می بردند. بله، بین آنها و متأخرین این فرق بود که قدماء حتی اگر افراد سند امامی هم نبودند ولی موثق بودند خبری

که آنها نقل می کردند را صحیح می دانستند ولی متأخرین امامی بودن راوی عادل را شرط می دانند.

بله قـدماء اگر به قرائن خـارجیه دست می یافتنـد به سـبب آن به روایت عمل می کردنـد ولی عمل کردن موجب نمی شـد که روایـت را نیز صـحیح بداننـد. صـحیح، روایـتی است که راوی آن ثقه باشـد و الاـ اصـطلاحا به آن روایت صـحیح نمی گفتند هرچند به سبب قرائنی چه بسا به آن عمل می کردند.

بعـد اضافه می کنـد که ما شاهـدی بر مطلبی که شـیخ بهایی و صاحب معالم ذکر کرده انـد که قـدماء به خبر موثوق الصدور، صحیح اطلاق می کردند هرچند راوی آن امامی نبوده است کلام صحیحی نمی باشد.

اگر کلام ایشان صحیح باشد شبهه ای که در ذهن ما بود دفع می شود و آن اینکه شهادت امثال کلینی به صحت روایات کافی به کار نمی آید زیرا صحت در کلام او ممکن است بر آثار قرائن خارجیه باشد و چون این امر، امری اجتهادی است و خطا در آن زیاد است مورد اعتماد نیست. زیرا اگر قـدماء به صـحت روایتی حکم کردنـد آنها هم مانند متأخرین مرادشان وثاقت مخبر بوده است. بنا بر این اگر آنها گفتند که خبری صحیح است مرادشان این بوده است که روات آن موثق بوده اند.

نقـول: وقـتی به اسـتعمالات و کتب مراجعه می کنیم متـوجه می شـویم که صـحت در میـان قـدماء و متـأخرین هم وصـف متن حـدیث بـوده است و هم وصف سـند آن. این هم از بـاب مجـاز و تشـبیه و تسامـح نبوده است بلکه علی نحو الحقیقه به هر دو اطلاق می شده است.

ص: ۸۸

مثلا گاه می گویند: الخبر الصحیح یعنی متن حدیث صحیح است و گاه می گویند: بسند صحیح یا اسناد صحیحه. محقق خراسانی در کفایه در مواردی مختلفی بر خلاف نظر صاحب معالم که قائل است که استعمال اعم از حقیقت است قائل است که استعمال بدون رعایت علاقه، علامت حقیقت است. مثلا گاه فردی به عنایت تشبیه و ادعا، کلمه ای را استعمال می کند مثلاـ به رجل شجاع، شیر می گوید. ولی گاه می بینیم که چنین تشبیهی در کار نیست مثلاـ به شیر بیابان، شیر می گوید. استعمال کلمات قدماء و متأخرین نشان می دهد که آنها کاری به تشبیه و علاقه و مانند آن نداشتند بلکه کلمه را در معنای اصلی خود استعمال کرده اند بنا بر این استعمال آنها در صحت در متن و سند هر دو استعمال حقیقی است.

اما اینکه ایشان به عنوان استشهاد آوردند که اگر صحت برای سند باشد باید قید سند هم بیاید و بگویند: بسند صحیح. کلام صحیحی است ما هم قبول داریم و می گوییم که حکم صحیح در مورد سند، به مجموع سند بر می گردد بنا بر این باید تمام اسناد متشکل از افراد موثق باشند تا به آن صحیح بگویند. نتیجه اینکه کلمه ی صحیح یا باید در مجموع سند استفاده شود و یا در مورد متن حدیث. به هر حال این کلام را ما قبول داریم ولی بهتر بود محدث نوری اشکال را این گونه بیان می کرد که کشّی می گوید: اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن هولاء. اگر مراد این بود که آن افراد راستگو و موثق هستند، در این حال کلمه ی صحیح بر مجموع سند اطلاق نشده است بلکه فقط به خود آن افراد اطلاق شده است و اینکه کلام بلا واسطه ی آنها صحیح است و این بر خلاف اصطلاح قدیم و حدیث است.

ص: ۸۹

خلاصه اینکه نظر ما این است که صحیح یا به متن می خورد و یا به کل سند و نمی تواند به یک فرد خاص از سند بخورد ولی در عین حال می توانیم بگوییم که اشکال محدث نوری وارد نیست زیرا آنچه گفته شد در معنای اصطلاحی سند است و معنای لغوی صحت این قید را ندارد. صحت در لغت به معنای درستی است که معنایی عام است و هر چیزی می تواند منتسب به صحت باشد. اگر خبری صحیح باشد یعنی از امام علیه السلام صادر شده است، اگر مجموع سند صحیح باشد یعنی هیچ یک دروغ نمی گوید و حتی اگر یک نفر متصف به صحت باشد یعنی آن فرد دروغ نمی گوید. کما اینکه می گویند، آن وجه فقیه غیر صحیح است همچنین تصحیح کتاب به این معنا است که ببینیم کدام بخش از عبارات آن صحیح است و یا نه.

اما صاحب معالم می فرماید: این اصطلاح صحت که نزد متأخرین مرسوم است نزد قدماء مستعمل نبوده است به نظر ما مراد ایشان این بوده است که اصلا قدماء در مورد صحت استعمال نداشته اند بلکه آنها کلمه ی صحیح را در همان معنای لغوی استعمال می کردند. از این رو ایشان می گوید که قدماء به شیء ثابت یا صادق صحیح می گفتند مثلا گاه فرد می گوید که فلان چیز غیر صحیح است یعنی راست نیست و گاه می گویند: صح عن فلان مطلب کذا یعنی از او فلان مطلب ثابت شده است. بله می توان معنای دیگری را هم اضافه کرد مانند اینکه می گویند: بدن فلانی صحیح است یعنی سالم است از این رو صحت در هر مقام، معنای مناسب خود را دارد.

ص: ۹۰

نتیجه اینکه حاجی نوری باید ثابت کند که مراد قدماء از صحت، صحت اصطلاحی بوده است نه لغوی. ما آنچه گشتیم موردی که صحت در لسان قدماء به معنای اصطلاحی بوده است را نیافتیم و آنچه حاجی نوری مثال می زند به نظر ما همه از باب استعمال صحت در معنای لغوی است نه اصطلاحی.

اما مواردی که حاجی مثال می زند تا ثابت کند که صحت در اصطلاح قدماء به معنای اصطلاحی یعنی خبری که راوی آن ثقه است بر می گردد:

منها: ما فی أول الکافی ، و هو قوله (رحمه اللَّه): بالآثار الصحیحه عن الصادقین (علیهم السّلام). و قد أوضحنا فی الفائده الرابعه أن المراد منها أخبار الثقات و له فی باب میراث ابن أخ و جدّ کلام أوضح منه .

اینکه ایشان می فرماید: در فایده رابعه ثابت کردیم که مراد از آثار صحیح اخبار ثقات است، ایشان در آن فایده حتی یک دلیل بر این مدعا ذکر نکرده است. ایشان در آن فایده کلام شیخ بهایی را نقل کرد و قرائن خارجیه را ذکر کرده ولی آنها را رد نکرد تا ثابت کند که مراد از صحت همان صحت روات حدیث است.

در باب میراث ابن و اخ و جد، روایاتی نقل شده است که کلینی می فرماید: این اخبار، صحاح است ولی اجماع بر خلاف آنها اقامه شده است.

از این عبارت استفاده نمی شود که صحیح به معنای اصطلاحی می باشد. حتی خبر آخری که او نقل می کند مرسله است. شاید مراد ایشان بوده است که تراکم و اجتماع روایات با هم موجب شده است که کلینی آن روایات را صحیح بداند و این هیچ ارتباطی به موثق بودن روایات ندارد مخصوصا که روایت اخیری که نقل می کند مرسله است.

ص: ۹۱

اما شاهد دومی که محدث نوری می آورد: و منها: ما فی الفقیه، و أمّا خبر صلاه یوم غدیر خم، و الثواب المذکور فیه، فإن شیخنا محمّد بن الحسن (رضی اللّه عنه) کان لا یصححه، و یقول: إنّه من طریق محمّد بن موسی الهمدانی، و کان غیر ثقه، و کلّما لم یصححه ذلک الشیخ (قدس اللّه روحه) و لم یحکم بصحته من الأخبار، فهو عندنا متروک غیر صحیح .

بعد ایشان اضافه می کند که کلمه ی (لا یصححه) نشان می دهد که مراد صدوق در فقیه ثقه بودن راوی است مخصوصا که وقتی تعلیل برای آن ذکر می کند می گوید که راوی آن ثقه نیست. بنا بر این مناط صحت وابسته به ثقه بودن راوی است. در لسان ابن ولید که شیخ صدوق است نیز صحت در همین معنا استعمال شده است.

دوم اینکه وقتی صدوق در صحت و عدم صحت تابع استادش شده است و می گوید: هر آنچه او تصحیح نکند من هم تصحیح نمی کنم، قرینه بر این است که مراد همان وثاقت راوی است و الا اگر مراد او از صحت عرضه ی کتاب به امام علیه السلام و مانند آن بوده است معنا نداشته که او در این کار به شیخش مراجعه کند.

نقول: مراد صدوق از عدم تصحیح عدم اعتبار است نه اینکه ایشان بگوید من اصطلاح کلمه ی صحیح را بر آن بار نمی کنم. محدث نوری بر این عقیده است که اگر از قرائنی ثابت شود که خبری از معصوم صادر شده است باید به آن روایت عمل کرد حتی اگر سند آن ضعیف باشد. بنا بر این اگر کلام محدث نوری صحیح باشد و صدوق در مقام این باشد که بگوید اگر راوی ثقه نیست من آن را صحیح نمی دانم و عمل نمی کنم، لازمه اش این است که اگر برای صدوق به هر دلیلی ثابت هم شود که روایت مزبور از امام علیه السلام صادر شده است باز هم نباید به آن عمل کند.

وقتی صدوق می گوید که راوی خبر صحیح نیست مرادش این بوده است که او به قرائن خارجیه ی دیگری که ثابت کند روایت از معصوم است دست نیافته و تنها جهتی که برایش باقی مانده بوده است این بوده که به روات حدیث نگاه کند و از این رو صحت را در خصوص راوی استعمال کرده است از این رو نباید گفت که صحت همواره باید در خصوص راوی استعمال شود. بنا بر این مراد از صحیح در لسان صدوق هم معنای لغوی بوده است.

اما دلیل دوم محدث نوری که می گوید: عرضه ی کتاب به امام علیه السلام امری است و محسوس و معنا ندارد که صدوق بگوید که در این امر تابع شیخ خود شده است، این کلام هم صحیح نیست زیرا اگر کسی نزد امام علیه السلام بود و می دید که امام علیه السلام بر آن کتاب صحه گذاشته است در این حال تبعیت از شیخ معنا نداشت ولی چون صدوق بلاواسطه این امر را نمی توانست از امام علیه السلام مشاهده کند چاره ای نداشت که به شیخ خود مراجعه کند و چه بسا شیخ او عرضه ی کتاب به امام علیه السلام را دیده بود و در نتیجه حکم به صحت آن کرده و صدوق هم از او تبعیت کرده است.

مضافا بر اینکه اگر در یک مورد قرینه ای وجود داشته باشد مبنی بر اینکه صحت در آن منحصر به وثاقت راوی باشد این دلیل نمی شود که صحت همواره در خصوص وثاقت راوی استعمال شده باشد و به معنای تثبیت تا تصدیق نباشد.

صحت نزد قدماء جلسه ۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحت نزد قدماء

صحبت در این بود که صحیح در میان قدماء به چه معنا بوده است. حاجی نوری مدعی بود که صحیح در میان آنها به خبری گفته می شد که روات آن صحیح باشند. به عبارتی دیگر، صحیح وصف برای متن خبر است و در نتیجه باید روات آن ثقه باشند تا خبر بتواند صحیح باشد. این اصطلاح در میان متأخرین هم به معنای ثقه بودن روات است. با این فرق که مذهب در میان متأخرین برای اتصاف به صحت شرط است یعنی راوی باید عدل امامی باشد تا به خبر، صحیح اطلاق شود ولی در میان متأخرین چنین چیزی مرسوم نبوده است.

گفتیم اگر ادعای ایشان ثابت شود ثمره ی رجالی بسیار زیادی بر آن بار خواهد بود. زیرا اگر کلمه ی تصحیح ما یصح عن هولاء در عبارت کشّی به معنای حکم به صحت در متن حدیث باشد و لازمه ی آن هم این باشد که روات حدیث همه ثقه باشند بنا بر این همه ی کسانی که بین اصحاب اجماع و معصوم هستند ثقه می باشند. تعداد اینها به حدود ده هزار نفر بالغ می شود و در نتیجه لازم نیست که برای شناخت این افراد و احراز ثقه بودن آنها به کتب رجالی مراجعه کنیم.

همچنین کلینی که به صحت روایات کتاب خود شهادت داده است باید به این معنا باشد که تمامی رجالی که در اسناد روایات کافی هستند همه ثقه می باشند (هرچند امامی نباشند)

ص: ۹۴

نقول: حاجی برای اثبات کلام خود به مواردی از کلام علماء استناد می کند که ما در جلسه ی قبل بخشی از آنها را خواندیم و به نظر ما دلالت بر ادعای ایشان نداشت. امروز به شواهد دیگری که ایشان استشهاد کرده اند اشاره می کنیم و بعد شواهد دیگری که دال بر خلاف ادعای ایشان است را ذکر می کنیم.

و منها: الفقره الثانیه فی قولهم: تصحیح ما یصح عنه. فإن المراد من الصحه فی قولهم: «ما یصح عنه» لا بُدّ و أن یکون من جهه اتصاف رجال السند مثلًا إلی ابن أبی عمیر بالوثاقه، لوضوح عدم قابلیه السند إلیه، لاقترانه بما عدّوه من قرائن الصحه عندهم، سوی الوثاقه.

به عنوان مقدمه می گوییم که در متن رجال کشّی در این امر اختلاف بود که مراد از تصحیح، چیست آیا مراد تصحیح متن روایت است یا تصحیح منقول بلا واسطه ی اصحاب اجماع و حاجی معتقد بود که مراد همان متن خبر است. بعد ایشان به فقره ی فوق از کلام تصحیح استشهاد کرده می فرماید: لفظ صحت در ما یصح عنه یعنی ثقه بودن روات حدیثی که اصحاب اجماع نقل می کنند. به این قرینه لفظ تصحیح در تصحیح ما یصح عنه نیز به سبب قرینه ی مقابله باید به معنای ثقه بودن روات باشد.

نقول: کلام ایشان یک اشکال روشن دارد که خود ایشان نیز در عبارت بعدی از کلام خود به آن توجه داشته ولی قائل شده است که این اشکال، تکلّفی بیش نیست و آن اینکه از کجا ثابت می شود که صحت در ما یصح عن هذه الجماعه به وثاقت روات برگردد. مثلاـ ممکن است اصل ابن ابی عمیر با تواتر برای ما ثابت شده باشد. در تواتر لازم نیست که روایت همه ثقه باشند بلکه چون افراد کثیری آن را نقل کرده اند برای انسان علم حاصل می شود هرچند روات آن ثقه نباشند. در این حال اعتبار اصل او برای ما ثابت شده است ولی ثقه بودن روات آن برای ما ثابت نشده است و با این حال ما یصح عنه در مورد ابن ابی عمیر صدق می کند.

ص: ۹۵

ثانیا: اگر فرض کنیم که مطلبی که می خواهد از اصحاب اجماع ثابت شود، ثبوتش منحصر به ثقه بودن روات باشد، این نیز دلیل نمی شود که لفظ صحت در معنای خاص فوق استعمال شده باشد که همان ثقه بودن روات است. در این موارد، صحت به معنای ثبوت است و کما اینکه ثبوت، اصطلاح خاصی نیست صحت هم نیست. بله در خارج ممکن است صحت در خصوص کلام ابن ابی عمیر به معنای ثقه بودن روات باشد ولی این موجب نمی شود که معنای صحت نیز منحصر در این معنا باشد.

مثلا کسی می گوید که هر آنچه زید گفته است را باید از او پذیرفت و بر آن صحه گذاشت بعد می بینیم که کلام زید فقط از طریق خاصی قابل اثبات است این دلیل نمی شود که پذیرفتن و صحت گذاشتن بر کلام او فقط به معنای همان طریق باشد که حتی اگر کسی گفت که باید کلام را نیز صحه بگذارید بگوییم فقط باید از همان طریق اقدام کرد.

حق این است که راه تصحیح خبر منحصر به ثقه بودن روات نیست و قرائن مختلفی برای آن وجود دارد مانند تواتر و امثال آن.

سپس حاجی در فقره ی بعد می فرماید: و منها: قولهم فی ترجمه جماعه: صحیح الحدیث، کما مرّ فی شرح المشیخه و یأتی توضیحه إن شاء اللّه تعالی.

نقول: ما هرچند فرصت نکردیم که به مشیخه مراجعه کنیم ولی به نظر ما صحیح در آنجا هم به معنای ثقه بودن روات نیست. مثلا گاه کتاب و روایات را به امام علیه السلام عرضه می کردند و در نتیجه می گفتند که حدیث صحیح است هرچند روات آن ثقه نبوده باشند.

همچنین حاجی در استشهاد دیگر اضافه می کند: شیخ طوسی در تهذیب در باب تیمّم در بحث محتلمی که می ترسد اگر خوف کند بر اثر سرما ضرری متوجه او شود دو روایت نقل می کند که سند آنها عبارتند از:

أولهما: محمّد بن أحمد بن یحیی ، عن محمّد بن الحسین، عن جعفر بن بشیر، عمّن رواه، عن أبی عبد اللَّه (علیه السّلام).

و ثانیهما: سعد بن عبد اللَّه، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطاب، عن جعفر بن بشیر، عن عبد اللَّه بن سنان أو غیره عنه (علیه السّلام) (۱)

شیخ اضافه می کند: قال: فأول ما فیه أنه خبر مرسل منقطع الإسناد؛ لأنّ جعفر بن بشیر فی الروایه الأُولی قال: عمّن رواه، و هذا مجهول یجب اطراحه؛ و فی الروایه الثانیه قال: عن عبد اللَّه بن سنان أو غیره، فأورده و هو شاکّ فیه، و ما یجری هذا المجری لا یجب العمل به، و لو صحّ الخبر علی ما فیه لکان محمولًا.

نتیجه اینکه اولی مرسل است و سند دوم هم چون بین محمد بن سنان و غیر او تردید وجود دارد، سند ضعیف می شود و قابل عمل نیست.

بعد حاجی اضافه می کند که شیخ که در انتهای کلام خود می فرماید: و لو صحّ الخبر و با (لو) تعبیر می کند یعنی این خبر صحیح نیست. علت عدم صحت خبر نیز به سبب ضعف روات می باشد بنا بر این صحت در کلام شیخ که جزء قدماء است به ثقه بودن روات حدیث بر می گردد.

ص: ۹۷

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۹۶.

نقول: اما جواب نقضـی این است که شیخ در مقام عدم جواز عمل به روایت به آن دلیل تمسک می کند. بنا بر این اگر مطابق آنچه حاجی نوری می گوید، تنها معیار برای صـحت خبر ثقه بودن روات باشد شـیخ باید بگوید که حتی اگر با قرائن دیگری ثابت شود که خبر از معصوم صادر شـده است صـرفا به جهت عـدم ثقه بودن روات بایـد آن را کنار گـذاشت. خود حاجی نیز نمی تواند به این قول قائل شود.

اما جواب حلی: چون قرینه ی دیگری برای شـیخ برای صـحت، وجود نداشـته است و تنها چیزی که باقی مانده بود نظر به سند بوده است از این رو شیخ فقط به آن اشاره کرده است. این دلیل نمی شود که صحت منحصر به همین راه بوده باشد.

سپس حاجی نوری در بیان شاهدی دیگر به نقل از شـیخ می فرماید: و منها: ما فیه فی باب حکم المسافر و المریض فی الصیام، بعد إیراد خبر سـنده: الصـفار، عن عمران بن موسی، عن موسی بن جعفر، عن محمّد بن الحسین، عن الحسن بن علی بن فضال، عن ابن بکیر، عن عبد الأعلی مولی آل سام، فی الرجل. إلی آخره . (۱)

قـال: فـأول مـا فیه أنّه موقوف غیر مسـند إلی أحـد من الأئمه (علیهم السّـلام) و ما کان هـذا حکمه لا یعترض به الأخبار الکثیره المسنده، و لو صحّ کان الوجه .

شیـخ می فرمایـد: خبر فوق موقوف است زیرا به معصوم نسـبت داده نشده است. بعد اضافه می کند که به این دلیل قابل اعتماد نیست و اگر صـحیح بود شاید می شد در مورد آن کاری کرد. بنا بر این شـیخ به ثقه بودن روات تکیه کرده است و چون خبر مزبور صحیح نیست قابل عمل نیست.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۴، ص۲۲۹.

نقول: علت اینکه شیخ به این روایت عمل نمی کند عدم انتساب آن به امام علیه السلام است این بدان معنا است که اگر برای شیخ ثابت می شد که خبر مزبور به امام علیه السلام منتسب است حتی اگر راویان آن ثقه نبودند به حدیث عمل می کرد.

آنگاه در بیان شاهد دیگر می فرماید: و منها: ما فی الاستبصار، فی باب من فاته الوقوف بالمشعر الحرام، بعد إیراد خبرین، فی آخر سند الأول: محمّد بن یحیی الخثعمی، عن بعض أصحابه، عن أبی عبد اللَّه (علیه السّلام). و فی آخر الثانی: عنه، عنه (علیه السّلام). (یعنی از یحیی الخثعمی عن ابی عبد الله علیه السلام که بین این دو واسطه وجود ندارد.)

قال بعد رمی الخثعمی بالعامیّه (سنی است) و الاضطراب من جهه روایته تاره بلا واسطه و أُخری بدونها-: و یمکن علی تسلیمهما و صحتهما. (که صحت در اینجا در مورد ثقه استعمال شده است.) إلی آخره.

و منها: ما فیه، فی باب میراث ذوی الأرحام، بعد نقل خبرین عن الفضل بن شاذان (رحمه اللَّه) فی قضاءٍ لعلی (علیه السّلام)، أوّلهما: عن سوید بن غَفَله.

قال: قال الفضل: و هذا الخبر أصح مما رواه سلمه بن کهیل، و ساقه. ثم قال: لأنّ سلمه لم یدرک علیاً (علیه السّلام)، و سوید قد أدرک علیاً (علیه السّلام)

اینکه شیخ این روایت را صحیح تر می داند به سبب این است که یکی امام علیه السلام را درک کرده است و یکی درک نکرده است. واضح است که دلیلی نداریم که صحت در کلام فوق در خصوص خبر ثقه باشد.

و منها: ما فی الفهرست، فی ترجمه یونس بن عبد الرحمن بعد ذکر [قال]: و قال محمّد بن علی بن الحسین: سمعت محمّد بن الحسن بن الولید (رحمه اللّه) یقول: کُتب یونس بن عبد الرحمن التی هی بالروایات کلُّها صحیحه معتمد علیها، إلّا ما ینفرد به محمّد بن عیسی بن عبید، و لم یروه غیره.

جواب آن هم واضح است زیرا اگر روایتی علاوه بر محمد بن عیسی از افراد کثیره ی دیگری نقل شده باشد باید صحیح باشد و به آن عمل کرد و حال آنکه این دلیل بر آن نیست که تمامی روات آن روایات متواتر، ثقه نیز باشد.

مضافا بر اینکه ما هم می گوییم که اگر روایتی به طرق ثقات نقل شده باشد به آن صحیح می گویند. ولی این ثابت نمی کند که اصطلاح صحیح مختص به این راه باشد.

سپس حاجی، شواهد دیگری از عُده و شهید و غیره می آورد که مراد از صحت به اعتبار خود راوی است از جمله اینکه شهید می فرماید: راجع به خبر ضعیف، اختلاف شده است که آیا می توان به آن عمل کرد یا نه و بعضی مانند شیخ در بعضی از کتب به آن عمل کرده اند و بعضی نکرده اند.

بعد اضافه می کند که ضعیف در مقابل صحیح است یعنی اگر خبری ضعیف باشد یعنی صحیح نیست با این حال اگر به آن عمل شده است به سبب قرائن دیگری بوده است و این نشان می دهد که حساب معمول به بودن خبر با صحیح نبودن خبر متفاوت است. یعنی گاه خبر صحیح نبوده ولی به آن عمل می شده است. نتیجه اینکه وجود قرائن دیگر موجب نمی شده که صحیح بودن بر خبر اطلاق شود و صحت همواره به معنی وثاقت روات بوده است.

ص: ۱۰۰

نقول: اگر شیخ می فرمود که خبر مزبور که شهرت روایی دارد ضعیف است و با این حال، من به آن عمل می کنم، کلام حاجی نوری صحیح بود. ولی شیخ تعبیر نکرده است که روایت فوق ضعیف است. روایت فوق در مصطلح ما و متأخرین ضعیف است یعنی ما دیده ایم که روایتی ضعیف است ولی شیخ به آن عمل کرده است و چه بسا شیخ آن را به سبب آن قرائن صحیح می دانست. حتی در بعضی موارد شیخ به خبری که روات آن ضعیف بوده اند صحیح اطلاق کرده است. (ان شاء الله مواردی از این قبیل را ذکر می کنیم.)

صحت نزد قدماء جلسه ۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحت نزد قدماء

مرحوم حاجی نوری مدعی است که در بین قدماء، موارد زیادی وجود دارد که صحت را به احادیثی اطلاق کرده اند که روات آنها صحیح بوده است. بنا بر این مناط صحت نزد ایشان وثاقت راوی بوده است.

در جلسات قبل مواردی از آنچه ایشان استشهاد کرده بود را خواندیم که گفتیم از آنها ثابت نمی شود که مراد از صحت نزد قدماء وثاقت روات باشد بلکه به نظر ما صحت در همه ی آنها به معنای ثبوت روایت بوده است.

حاجی نوری در جایی دیگر اضافه می کند که مواردی هست که قدماء تصریح کرده اند که وجود قرائن، موجب صحت خبر نمی شود. بنا بر این اینکه صاحب معالم و صاحب مدارک می گویند که صحت به معنای ثبوت است و اینکه گاه وجود قرائن، موجب می شده که روایت صحیح باشد، کلام صحیحی نیست.

ص: ۱۰۱

نقول: ما وقتی مواردی که حاجی نوری استشهاد کرده است مراجعه می کنیم متوجه می شویم که نه تنها مدعای ایشان اثبات نمی شود بلکه خلاف آن ثابت می شود.

مثلا حاجی می فرماید: بعضی مانند شیخ در عُدّه موافقت یک روایت با ادله ی اربعه را دلیل بر صحت خبر دانسته اند. بعد اضافه می کند: این دلیل بر صحت خبر نیست بلکه دلیل بر صحت متضمَن خبر است یعنی نشان می دهد که مفاد خبر که به معصوم نسبت داده شده است مفاد صحیحی است ولی این ثابت نمی کند که مفاد مزبور از معصوم هم صادر شده باشد. مثلا اینکه آسمان در بالا قرار دارد قضیه ای واقعیه است ولی دلیل نمی شود که معصوم هم آن را فرموده باشد. حتی ممکن است امری واقعی باشد که بیان آن لغو هم نباشد و حاوی نکته ای باشد ولی این هم دلیل نمی شود که هر آنچه مفید فایده است از معصوم صادر شده باشد.

نقول: اگر کلام حاجی صحیح باشد می گوییم: بله موافقت خبر با ادله ی اربعه دلیل بر این نیست که مفاد خبر از معصوم صادر شده باشد و اصطلاح صحت بر آن اطلاق شود ولی راه که منحصر به این نیست زیرا گاه کتابی را بر معصوم عرضه می

کردند و معصوم بر آن صحه می گذاشت. آیا قدماء به چنین روایاتی هم صحیح نمی گفتند؟ حتی صاحب معالم هم نمی گوید که اگر خبری با ادله ی اربعه موافق باشد خبر مزبور صحیح است و از معصوم صادر شده است.

با دقت داشت که شیخ می فرماید: صرف موافقت حدیث با ادله ی اربعه دلیل نمی شود که حدیث از امام علیه السلام صادر شده باشد. بله اگر شیخ می فرمود که اگر قرائنی شهادت دهد که خبر از معصوم صادر شده باشد ولی روات آن ثقه نباشند آن خبر صحیح نیست در این صورت حاجی می توانست آن را شاهد بر مدعای خود بگیرد. ولی وقتی شیخ چنین نمی گوید بلکه می گوید که صرف موافقت دلیل نمی شود که که امام علیه السلام هم آن را فرموده باشد زیرا ممکن است خبر مزبور مجعول باشد. همین نشان می دهد که اگر ما احتمال کذب ندهیم و روایتی قطعی الصدور باشد صحیح است. بنا بر این شاهد مزبور بر خلاف مدعای حاجی دلالت دارد.

مضافا بر آن، موارد زیادی در عُده است که شاهد است بر اینکه صحت به معنای صدق و ثبوت و این گونه موارد است و به معنای ثقه بودن روات نیست.

مثلا در فصل الحادی عشر در عُده این عنوان وجود دارد: فی ذکر القرائن التی تدل علی صحه اخبار الآحاد او علی بطلانها

همین عبارت نشان می دهد که مراد از صحت، صحت نزد متأخرین نیست که می گویند صحیح خبری است که روات آن ثقه باشند زیرا او صحت را در مقابل بطلان قرار داده است. یعنی خبر و مفاد آن یا باطل است و یا باطل نیست یعنی خبر یا صادق است یا کاذب همین نشان می دهد که سنجش روات تنها معیار نیست بلکه هر قرینه ای که این را برساند موجب صحت یا بطلان خبر می شود.

ص: ۱۰۳

در جایی دیگر در مورد دو خبر متعارض می فرماید: اول باید در نظر گرفت که روات عادل هستند یا نه که در این صورت خبر عدل را باید اخذ کرد و غیر عدل را کنار گذاشت. سپس مرجحاتی را ذکر می کند و بعد اضافه می کند که اگر هر دو از نظر مرجحات یکی باشند و لیس هناک قرینه تدل علی صحه احدهما و لا ما یرجح احدهما به علی الآخر فینبغی ان یُعمل بهما اذا امکن.

واضح است که بحث در جایی است که روات هر دو حدیث عادل هستند و به اصطلاح متأخرین سند هر دو روایت صحیح است ولی با این وصف اضافه می کند که قرینه ای وجود ندارد که بگوید: یک خبر صحیح است و دیگری غیر صحیح. واضح است که صحیح در اینجا به این معنا است که قرینه ای وجود ندارد که بگوید کدام خبر مطابق واقع است و کدام نیست.

شیخ در عده در جایی دیگر می فرماید: فأمّا ما ترویه الغلاه و المتهمون و المضعفون و غیر هؤلاء، فإن کان هناک ما یعضد روایتهم و یدل علی صحتها وجب العمل به و ان لم یکن هناک ما یشهد بروایتهم بالصحه وجب التوقف فی اختبارهم.

یعنی اشخاصی که اهل غلو هستند و یا تضعیف شده اند اگر روایاتی دارند که در این حال اگر قرینه ای بر صحت روایت آنها نبود باید توقف کنیم و الا می توانیم به آن عمل کنیم.

ص: ۱۰۴

فرض در جایی است که راوی ضعیف است ولی در این حال وجود قرائنی ممکن است دلالت کند که خبر صحیح بوده است. بنا بر این صحت به معنای ثقه بودن روات نیست.

در عده در مبحث ما یتفرع علی الاجماع آمده است: اجماع بر دو گونه است: گاه اجماع بر فتوایی از فتاوی است و خبری هم مطابق آن وجود دارد در این حال، اجماع دلیل بر صحت خبر نیست زیرا مطابقت خبر با ادله ی اربعه دلیل بر صدور حدیث از معصوم نیست. بله موافقت خبر با ادله ی خبر فقط ثابت می کند که اصل مضمون خبر صحیح است ولی این دلیل نمی شود که امام هم آن را فرموده باشد.

نوع دیگر اجماع، اجماعی است که مجمعین بر اساس آن خبر، اجماع کرده باشند که در این صورت، اجماع مزبور، دلیل می شود که خبر از معصوم صادر شده باشد. شیخ در این شق می فرماید: حتی اگر خبر ذاتا قابل اعتماد نباشد ولی چون اجماع پشتوانه ی آن است این موجب می شود که خبر مزبور صحیح باشد.

عبارت شیخ چنین است: انه اذا اجمعوا علی العمل بمخبر خبر و کان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا کان من باب المتواتر فهو یوجب العمل فلا یحتاج الی الاجماع فیکون قرینه فی صحته. یعنی اگر خبری متواتر باشد همان تواتر برای صحت خبر کافی است و ما احتیاج به اجماع نداریم.

معنای عبارت فوق این است که تواتر که قرینه بر صحت خبر است، فقط صدور روایت را اثبات می کند نه ثقه بودن روات آن را. بعد اضافه می کند که بحث ما در غیر خبر واحد است که تواتری در آن نیست و می فرماید: فانه یحتاج ان ینظر الی ذلک فان أجمعوا علی أنّهم قالوا ما قالوه لأجل ذلک الخبر، قطعنا بذلک علی أنّ الخبر صحیح صدق . وإن لم یظهر لنا من أین قالوه، ولا ـ ینصّوا لنا علی ذلک، فإنّا نعلم بإجماعهم أنّ ما تضمّنه الخبر صحیح، ولا یعلم بذلک صحّه الخبر، لأنّه لا یمتنع أن یکونوا قالوا بما وافق مخبر الخبر بدلیل آخر، أو خبر آخر أقوی منه فی باب العلم، أو سمعوه من الإمام المعصوم علیه السّلام فأجمعوا علیه ولم ینقلوا ما لأجله أجمعوا اتکالا علی الإجماع، وکلّ ذلک جائز فیجب بذلک التّوقّف فی هذا الخبر ولا یقطع علی صحّته، ویجوز کونه صدقا وکذبا، وإن قطعنا علی أنّ مخبره صحیح یجب العمل به.

شیخ در صدر و ذیل این عبارت تصریح کرده است که اگر صحتی که متضمَن اجماع است صرف اجماع باشد و استناد به خبر نداشته، قرینه ای بر صدق خبر ندارد. ولی اگر مجمعین به استناد خبر اجماع کرده باشند آن اجماع دلیل بر صدق خبر است (بدون در نظر گرفتن روات خبر)

نقول: اصلا معلوم نیست که در کلمات علماء اصطلاحی برای صحت وجود داشته باشد بلکه صحت در معنای آنها همان معانی راستی، درستی و مانند آن است که هیچ ارتباطی به خبر هم ندارد. منتها مصادیق درست به اختلاف موارد و مبانی متفاوت است. مثلا اگر کسی مانند سید مرتضی و جماعتی که قائل هستند خبر مقطوع الصدور حجّت است و مظنون الصدور کفایت نمی کند، آنها مصداق خبر صحیح را خبر مقطوع الصدور می دانند. اما اگر کسی خبر ثابت را نیز حجّت بداند، مصداق برای خبر صحیح نزد او توسعه دارد. در هر دو مورد فوق، مفهوم خبر صحیح یکی است ولی فقط مصداق یکی مضیّق و مصداق یکی موسّع است. بنا بر این صحت در نزد قدماء هم متفاوت بوده است. بله این اختلاف در اصطلاح و مفهوم کلمه ی صحیح نبوده است بلکه در مصداق آن بوده است.

نتیجه اینکه از صحت که کشّی از آن سخن می گوید برداشت نمی شود که روات حدیثی که بعد از اصحاب اجماع وجود دارند همه ثقات بوده اند.

سپس مرحوم حاجی نوری اضافه می کند که حتی اگر فرض کنیم که صحت در میان قدماء به معنای ثبوت بوده باشد و عبارت کشّی که می گوید: تصحیح ما یصح عن هؤلاء به معنای تثبیت ما یثبت عن هؤلاء باشد. یعنی علماء حکم به صحت متن خبر کرده اند و گفته اند که این اخبار به شکل صحیح از اصحاب اجماع به دست ما رسیده است. حال آیا این قرینه می شود که خود ایشان و مشایخ اینها تا معصوم ثقات هستند یا نه؟

ص: ۱۰۶

حاجی نوری در این مقام می فرماید: حتی در این حال نیز می توان آن افراد را موثق دانست و آن اینکه اگر کسی یک خبر را نقل کرده باشد و ما بخواهیم آن را ثابت و صحیح بدانیم، ممکن است به سبب ملاحظه ی قرائنی بتوانیم چنین حکمی کنیم. ولی اگر بگوییم که تمامی اخبار فلان فرد صحیح است در این حال نمی توان چنین گفت مگر اینکه یا تمام اخبار او را تک تک بررسی کرده باشیم و دیده باشیم که مطابق واقع است و یا اینکه وثاقت آن فرد برای ما محرز باشد. اگر هم در جایی نتوانستیم تمامی اخبار آن فرد را بررسی کنیم و مطابقت آن با واقع را متوجه شویم در این حال اگر کسی حکم کرد که تمامی روایات او صحیح است به سبب این است که شخصیت خود آن فرد را در نظر گرفته است.

بعد اضافه می کند که کشّی تصریح می کند بر اینکه قد اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن هذه الجماعه، این نشان می دهد که اجماع آنها بر تصحیح یک یا چند روایت نیست بلکه بر تمامی روایاتی است که این جماعت نقل کرده اند، اعم از روایاتی که در کتب بوده است و یا روایاتی که آنها شفاها بیان کرده اند و بعید است که اصحاب، تمامی روایات آنها را تک تک بررسی کرده باشند و مطابقت همه ی آنها با واقع را احراز کرده باشند و این نشان می دهد که شخصیت راوی نزد آنها مورد لحاظ بوده است. مخصوصا که این تصحیح به تمامی عصابه و تمامی محدثین نسبت داده شده است. از این حتی اگر بتوان فرض کرد که یکی از عصابه تمامی روایات اصحاب اجماع را بررسی کرده و حکم به صحت همه کرده باشد، ولی اینکه تمامی عصابه این کار را کرده باشند بسیار بعید است. مثلا از محمد بن مسلم که از اصحاب اجماع است نقل است که چهل و شش هزار حدیث از صادقین شنیده است که از تمامی احادیث کتب اربعه نیز بیشتر است حتی زراره نیز چه بسا بیشتر از آن داشته است زیرا در روایت از معصوم است که اگر زراره نبود آثار پدرم از بین می رفت. چگونه می توان تمامی این احادیث را تک تک بررسی کرد؛ آن هم تمامی اصحاب چنین کاری را کرده باشند؟ بنا بر این اصحاب و محدثین صرفا به وثاقت اصحاب اجماع و روات حدیث اعتماد کرده اند نه اینکه قرائن موجود در تک تک آن روایات را بررسی کرده باشند.

نقول: جواب آن بسیار روشن است، با این مقدمات اثبات می شود که اصحاب اجماع خودشان ثقه هستند ولی اینکه وسائط موجود بین آنها و معصوم هم ثقه باشند ثابت نمی شود. مثلاـ محمد بن مسلم چه بسا مقید بوده است که روایاتی که ثابت الانتساب به ائمه است را نقل کند. این ثبوت هم از طرق مختلفی برای محمد بن مسلم ثابت شده باشد مثلا کتابی را دیده باشد که بر ائمه عرضه شده است و آنها بر آن صحه گذاشته اند. این دلالت نمی کند که روایتی که او از آنها حدیث را نقل می کند هم ثقه بوده باشند. اعتماد به یک خبر گاه به سبب وثاقت روات بوده است و گاه به سبب قرائنی دیگر که برای اصحاب اجماع ثابت شده بود.

بنا بر این اگر صحت را ناظر به متن حدیث دانستیم و نه روات، این امر بر خلاف ادعای حاجی دلالت التزامی ندارد که روات هم ثقه باشند.

البته حاجی نوری مدعی است که اگر کسی بر اساس قرائنی حکم به صحت خبر کرده باشد حکم او برای ما هم حجّت است و ما هم باید بپذیریم که خبر مزبور صحیح است. البته ما این کلام را قبول نداشتیم و گفتیم که قرائن فوق چه بسا اجتهادیه بوده باشد و همه از باب عرضه به امام علیه السلام نبوده باشد از این رو نمی تواند برای ما حجّت باشد. حتی اگر هم گفتیم که حکم به صحت قدماء برای ما هم حجّت است ولی این دیگر اثبات نمی کند که رجال حدیث هم ثقه باشند به گونه ای که اگر یکی از آن افراد در روایتی دیگر حدیثی را نقل کرده باشند حتی اگر اصحاب اجماع از آنها نقل حدیث نکرده باشند باز هم حکم به وثاقت آنها کنیم.

جمع بندی مباحث قبل جلسه ۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی مباحث قبل

گفتیم اجماعی که قدماء دارند، اجماع اصطلاحی نیست و حتی اجماع محصّل هم اگر باشد در صورتی حجّت است که متضمن حکمی از احکام شرعیه باشد نه موضوعی از موضوعات و در ما نحن فیه چون اجماع آنها متضمن حکم شرعی نیست نباید حجّت باشد.

اکنون می گوییم که همان دلیلی که بر اعتبار اجماع در احکام است در اینجا نیز هست. مجمعین در اجماع خود در احکام، از امری حدسی اخبار می دهند نه از امری حسی زیرا فتوا امری است استنباطی و حدسی. ولی وقتی همه ی علماء فتوایی دادند و اجماع آنها به معصوم رسیده است و او هم رد نکرده است، این عدم رد علامت امضاء می باشد. عین همین مطلب در موضوعاتی که مرتبط به احکام است جاری می باشد. بله اگر موضوعی باشد که ارتباطی به حکم ندارد مانند اجماع بر امری تاریخی مانند تولد و وفات فردی. چنین مطلبی اگر خلاف واقع باشد ضرورتی ندارد که اهل بیت آن را گوشزد کنند و سکوت ائمه در این موارد علامت امضاء نیست ولی در ما نحن فیه که موضوع، با حکم شرعی مرتبط است سکوت اهل بیت علامت امضاء می باشد. زیرا اگر علماء اتفاق کرده باشند که اصحاب اجماع ثقه هستند ولی در این افراد در واقع ثقه نباشند و یا اجماع کرده باشند که مرویات آنها صادق است در حالی که در واقع چنین نباشد این مسأله را اهل بیت باید تذکر می دادند زیرا ثمره ی اجماع فوق در سراسر فقه گسترده شده است.

ص: ۱۰۹

بنا بر این اگر اجماع علماء در این مسأله ثابت شود، حتی اگر اجماع آنها حدسی باشد و نه حسی (تا در شهادت داخل شود) چنین اجماعی حجّت است.

نکته ی دیگر این است که گفتیم که علماء، اجماع منقول را حجّت نمی دانند و علت آن این است که مدعی اجماع هرچند از اتفاق علماء خبر می دهد و چنین اتفاقی اگر برای ما ثابت می شد، حکم به رضای معصوم به آن می کردیم ولی چون این اجماع، محصّل نیست بلکه عادلی به آن خبر داده است برای ما حجّت نیست زیرا قول عادل در امور حسی حجّت است نه حدسی و اجماع منقول، اخبار از امری حدسی است از این رو ادله ی حجیّت خبر واحد آن را شامل نمی شود. بله علامه و امثال او اجماع منقول به خبر واحد را حجّت می دانند در نتیجه ادعای اجماع کشّی را حجّت می دانند.

ولی ما که اجماع منقول به خبر واحد را حجّت نمی دانیم از چه طریقی می توانیم به قول کشّی اعتماد کنیم؟

ما در جوابی دادیم و گفتیم اجماع منقول را که حجّت نمی دانند در جایی است که اثر به خود اجماع مترتب باشد یعنی اگر مدلول مطابقی مدعی اجماع را بخواهیم اخذ کنیم چنین اجماعی حجّت نیست زیرا او از امری حدسی خبر می دهد و قول او

حجّت نیست ولی اگر مدلول تضمنی راوی اجماع مد نظر باشد می توان به آن اخذ کرد. مثلاـ کشّی که ادعای اجماع بر تصحیح ما یصح عن هولاء می کند ما می دانیم که لا اقل یکی یا دو نفر به تصحیح مزبور عمل کرده اند هرچند ممکن است به این نتیجه نرسیم که همگان چنین کرده اند زیرا غالبا مدعیان اجماع قول چند نفر را می بینند و بعد حدس می زنند که همه همان گونه عمل کرده باشند. در اینجا احتیاج به اعتبار و یا عدم اعتبار اجماع منقول نداریم بلکه ما نحن فیه از باب شهادت به وثاقت افراد است در نتیجه اگر یکی یا دو نفر به وثاقت کسی حکم کند برای ما حجّت می باشد. بنا بر این همان گونه که اگر خودمان می دیدیم که دو نفر به توثیق کسی شهادت داده است به آن عمل می کردیم از قول کشّی هم مطمئن می شویم که لا اقل دو نفر را دیده است که توثیق آنها شهادت داده اند.

ص: ۱۱۰

بعد به مطلبی که گفتیم اشکالی کردیم و آن اینکه در شهادت شرط است که بر امری حسی باشد و کشّی که ادعای اجماع می کند قول یکی دو نفر را دیده و بعد حدس می زند که همه حکم به تصحیح مزبور کرده باشند. اگر تصحیح ما یصح به معنای حکم به وثاقت این افراد بود (کما اینکه ما به آن قائل بودیم) چنین چیزی چون امری محسوس بوده است برای ما حجّت می بود ولی اگر تصحیح ما یصح به معنای اعتبار مرویات آنها بوده باشد یعنی متن خبری که این افراد نقل می کنند صحیح باشد نه قول بلا واسطه ی این افراد. چنین تصحیحی چون گاه از باب قرائن مختلف می باشد نه از باب وثاقت راوی و چنین قرائنی استنباطی است و حدسی شهادت دو نفر به آن برای ما حجّت نیست. مخصوصا که گفتیم این قرائن هرچند بعضی محسوس است مانند عرضه به امام علیه السلام ولی یک سری از آنها غیر محسوس است و در نتیجه به کار ما نمی آید. بنا بر این اگر تصحیحی که کشّی از آن سخن می گوید به وثاقت آنها نخورد، برای ما حجّت نیست.

اکنون از این اشکال جواب می دهیم و می گوییم: حتی اگر مطلق ظن را حجّت بدانیم، باز هم نمی توان به اجماع منقول اعتماد کرد.

مثلاـ در فقه مسائل اندکی اجماعی است و در مورد بیشتر مسائل ادعای شهرت شده است با این حال، در مورد اکثر چنین مسائلی، ادعای اجماع شده است و حال آنکه اجماعی در کار نیست. مثلا در غُنیه در مورد غالب فتاوای مشهور، ادعای اجماع شده است. از این رو چگونه در اجماع به خبر واحد می توان ظن پیدا کرد که همگان چنین حرفی را زده اند؟

بنا بر این چون در اکثر موارد خلاف آن محقق شده است حتی ظن (که بیش از پنجاه درصد است) برای ما حاصل نمی شود.

ولی در ما نحن فیه می توان گفت که کشّی که ادعای اجماع می کند اگر او این ادعا را به اتکا کلام یک یا دو نفر انجام داده بود کلام او برای ما حجّت نبود ولی بسیار بعید است که کشّی، فقط کلام یک یا دو نفر را دیده باشد و ادعای اجماع کرده باشد او لا اقل کلام جماعت معتنا بهی را دیده است یعنی به شهرت در مسأله دست یافته بود و بعد حدس زده است که همه چنین کرده باشند و ادعای اجماع کرده است. حال اگر ما از ادعای اجماع کشّی این را به دست آوردیم که مشهور چنین حکمی کرده اند این موجب می شود به اطمینان برسیم که لا ـ اقل اکثریت یا کثیری از علماء که قریب به معصوم بوده اند روایات آنها را تصحیح کرده اند. چنین ظنی قوی است (مخصوصا که علماء قبل قریب العصر به معصوم بوده اند و عمل آنها حجّیت بیشتری دارد زیرا به حس نزدیکتر از حدس بود زیرا در میان متأخرین ان قلت و قلت ها زیاد رخ داده و مسائل حدسی و استنباط در میان آنها بیشتر از قدماء است. آیت الله بروجردی هم اگر در فتوایی به شهرت قدماء دست می یافت به راحتی نمی توانست از آن رفع ید کند). حال اگر ما مطلق ظن را در رجال حجّت بدانیم راه هموارتر می شود و اگر هم بگوییم که اطمینان در رجال باید حاصل شود، از عبارت کشّی چنین اطمینانی حاصل می شود.

ص: ۱۱۲

خلاصه ی مطالب سابق: به نظر ما مراد از تصحیح ما یصح، خصوص مرویات بلا واسطه ی اصحاب اجماع است که همان تصدیق کلام ایشان می باشد. امتیاز این هجده نفر بر دیگران امتیاز فقاهتی است نه امتیاز در تصحیح ما یصح در نتیجه اشکال نشود که این نکته اختصاصی به اصحاب اجماع ندارد.

مرحوم حاجی نوری عقیده دارد که مراد از تصحیح ما یصح، متن حدیث است یعنی مروی با واسطه اصحاب اجماع. بعد بحث می کند که مراد از صحت در عبارت کشّی چیست و می فرماید: مراد از آن در اصطلاح قدماء عبارت است از اینکه راوی، شخص موثق و راستگو باشد حتی اگر امامی نباشد که همان وثاقت بالمعنی الاعم است. (هرچند متأخرین صحت را به معنای وثاقت بالمعنی الاخص می دانستند یعنی راوی علاوه بر ثقه بودن امامی هم می بایست باشد.)

ما عباراتی که ایشان به عنوان شاهد آوردند را بحث و رد کردیم و گفتیم به نظر ما لفظ صحت در میان قدماء به معنای درستی و قابل قبول بوده است و البته مصادیق صحت متفاوت بوده است و افراد طبق مبانی مختلف صحت را بر چیزهای مختلفی اطلاق می کردند.

حاجی سپس اضافه می کند که صحت اگر به اعتبار مرویات باشد و ارتباطی به توثیق رجال سند نداشته باشد باز هم در کلام کشّی نکته ای است که می گوید مراد از صحت به اعتبار وثاقت است و آن اینکه اگر قرار بود یک کتاب و یا چند خبر از اصحاب اجماع تصحیح شود در این صورت تصحیح می توانست به معنای وثاقت خبر نباشد مثلا شلمغانی که فردی ضعیف بوده کتاب تکلیفش بجز چند خبر، مورد قبول بوده است. ولی اگر در جایی تمامی اخبار یک فرد حکم به صحت شده باشد چه آنهایی که در کتب است و چه آنهایی که به شکل شفاهی از آنها نقل شده است این نشان می دهد که فرد مزبور خودش ثقه بوده است.

ص: ۱۱۳

همچنین حتی اگر روایات مکتوب آنها را در نظر بگیریم ولی وسعت روایات آنها که مثلا محمد بن مسلم چهل و شش هزار روایت دارد و زراره هم کمتر از او روایت ندارد زیرا امام صادق علیه السلام می فرماید: اگر او نبود روایات پدرم در معرض زوال قرار می گرفت. حال اگر تمامی این روایات در کتب نوشته شده باشد، صحیح باشد و از سویی دیگر تمامی عصابه (و نه چند نفر از آنها) به صحت تمامی آنها شهادت داده باشند این علامت آن است که خود این افراد و تمامی کسانی که اصحاب اجماع از آنها روایت کرده اند ثقه بوده اند.

ما هم در جواب گفتیم که وثاقت خود اصحاب اجماع از مطلب فوق استفاده می شود ولی استفاده نمی شود که روات بین اصحاب اجماع و معصوم هم ثقه بوده باشند. زیرا ممکن است اصحاب اجماع با قرائن مختلفی مانند تواتر و یا ذکر روایتی در اصول متعدد از اصول شیعه، علم به صحت مضمون خبر پیدا کرده باشند حتی اگر رجال بعضی از آن روایات ثقه نبوده باشند.

بعد حاجی نوری به عبارتی از عده ارجاع می دهد که باید آن را مفصلا بحث کنیم.

ثقه بودن مشایخ اصحاب اجماع جلسه ۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثقه بودن مشایخ اصحاب اجماع

حاجی نوری برای مدعای خود که عبارت بود از این که کلیه ی اشخاصی که بین اصحاب اجماع و معصوم وجود دارند ثقه هستند به ادله ی مختلفی استدلال کرده است. بسیاری از آنها را خواندیم و اکنون به شاهد دیگری که ذکر کرده است می پردازیم. ایشان از عبارت عُده استفاده کرده است که اصحاب اجماع هر آنچه نقل می کنند علاوه بر اینکه خود خبر مورد قبول است واسطه ها نیز از ثقات می باشند در نتیجه اگر این واسطه ها در روایات دیگری وجود داشتند هرچند اصحاب اجماع در سند آنها نباشند باز حکم به ثقه بودن آنها می شود.

ص: ۱۱۴

صاحب عُده هنگامی که بحث تعارض روایات را بیان می کند می فرماید: گاه بعضی از روات، روایت را به شکل مسند نقل کرده اند و بعضی دیگر به شکل مرسل. در این حال باید به روایت مرسل نگاه کنیم اگر ارسال کننده کسی مانند ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی باشد، مراسیل آنها در حکم مسند است. بنا بر این تعارض بین مسند و مرسل در حکم تعارض بین دو مسند است. اما اگر ارسال کننده غیر اینها بود باید روایت آن را کنار گذاشت و به روایت مسند اخذ کرد:

وإذا کان أحد الراويين مسنِدا والآخر مرسِلا، نظر فی حال المرسل، فإن کان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقه موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلک سوّت الطائفه بين ما يرويه محمد بن أبی عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبی نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلک عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن روايه غيرهم. (و چون گفته اند که همان اعتبار ذاتی که برای مسانید دیگران است برای مراسیل

ایشان است حتی اگر روایت آنها مرسل باشد و آنها منفرد به نقل آن باشند به آن روایات عمل کرده اند.)

حاجی نوری سپس می فرماید: در این عبارت از شیخ، اسمی از اصحاب اجماع برده نشده است و فقط نام چند نفر مانند محمد بن ابی عمیر و مانند آن نام برده شده است ولی شیخ بعد از آن اضافه می کند: (وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عمن یوثق به) و مراد از این غیر، همان هجده نفر است که هم ثقه هستند و هم معروف به اینکه از غیر ثقه نقل نمی کنند. از این رو حاجی از عبارت فوق استفاده می کند که مراد شیخ همان چیزی است که کشّی می گوید که این افراد هم ثقه هستند و هم از غیر ثقه مسندا و مرسلا چیزی نقل نمی کنند. بنا بر این راویانی که بین آنها و امام علیه السلام هستند همه از ثقات می باشند.

ص: ۱۱۵

نقول: ما از عبارت فوق نکته ای که حاجی استفاده کرده است را برداشت نمی کنیم. معنای عبارت شیخ از (وغیرهم من الثقات الذین عرفوا...) این باشد که این افراد به شکل جمعی که هجده نفر باشند نزد طائفه مشهور باشند. بلکه کلام شیخ ناظر به فرد فرد آنها و به شکل جداگانه است. مثلا احمد بن محمد بن عیسی بین طائفه مشهور است که فقط از ثقه نقل می کند و هکذا علی بن حسن طاطری از کسانی است که مشهور است فقط از رجال موثوق بهم و بروایاتهم نقل می کند و یا جعفر بن بشیر نیز کسی است که در مورد او گفته شده است: روی عن الثقات و رووا عنه. و همچنین است عبد الله بن میمون زعفرانی. ممکن است این افراد هم داخل در کلام شیخ طوسی بوده باشند. این مشهور بودن در نزد طائفه نیز کسانی هستند که در زمان شیخ مشهور بودند هرچند ممکن است ما بسیاری از آنها را به سبب بُعد عهد، نشناسیم.

حتی خود حاجی جماعتی متعددی را نقل می کند که مشهور است که فقط از ثقه نقل می کنند ولی در مورد آنها اجماعی محقق نشده است.

همچنین شیخ، در تهذیب و استبصار در موارد بسیاری، روایات اصحاب اجماع (به غیر از بزنطی و ابن ابی عمیر) را ذکر کرده و هم در اعتبار خبر آنها تشکیک کرده است و مشایخ آنها را مورد جرح قرار داده است.

بعضی مانند شیخ بهایی در مشرق الشمسین گویا در مقام این است که بین طبقه ی اولی و بین طبق دوم و سوم فرق بگذارد زیرا کشّی در طبقه ی اولی می گوید: اجتمعت العصابه علی تصدیقهم ولی در مورد دو طبقه ی دیگر می گوید: اجتمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم. دیگران چنین فرقی نگذاشته اند و حاجی نوری از هفت نفر از شخصیات بزرگ علمی نقل می کند که آنها فرقی بین این افراد نگذاشته اند و همه را یکسان حساب کرده اند از جمله:

۱.صاحب معالم متوفای ۱۰۱۱

۲.میرداماد متوفای ۱۰۴۱ (در مورد تاریخ فوق میرداماد بعضی ۱۰۴۰ گفته اند و بعضی ۱۰۴۱ که اصح دومی است و در مورد ماده تاریخ فوت او این شعر سروده شده است: عروس علم دین را مُرده داماد که به حساب ابجد بر عدد ۱۰۴۰ تطبیق می کند ولی کسانی که او را متوفای سال ۱۰۴۱ می دانند شعر را این گونه سروده اند: عروس علم و دین را مُرد داماد.)،

۳.مجلسی اول متوفای ۱۰۷۰ که شاگرد شیخ بهایی است که متوفای ۱۰۳۰ می باشد (برای هر دو ماده تاریخ خوبی ذکر کرده اند. در مورد شیخ بهایی گفته اند: افسر فضل اوفتاد، بی سر و پا گشت شرع، به این معنا که مقصود از «بی سر و پا گشت شرع » این است که شین و عین از آغاز و آخر (شرع) می افتد، و (راء) می ماند که ۲۰۰ باشد، و (افسر فضل اوفتاد)، یعنی (فاء)»از آغاز آن ساقط می شود و (ضاء) که ۸۰۰ و (لام) که ۳۰ باشد می ماند و روی هم رفته،۱۰۳۰می شود. و در مورد ماده تاریخ مجلسی اول گفته شده است: افسر شرع اوفتاد بی سر و پا گشت فضل. شین اگر از ابتدای شرع بیفتد، رع باقی می ماند که به حساب ابجد ۲۷۰ می شود و سر و پای فضل بیفتد ضاد می ماند که هشتصد است و جمع آنها ۱۰۷۰ می شود.)

۴.فیض کاشانی در وافی متوفای ۱۰۹۱

۵.وحید بهبهانی متوفای ۱۲۰۵

۶.سید بحر العلوم ۱۲۱۲

ص: ۱۱۷

۷.سید محسن اعرجی کاظمینی که گاه او را به محقق اعرجی یا مقدس اعرجی و یا مقدس کاظمی می نامند که شارح جدید وافی است که شیخ از او در رسائل بسیار نقل می کند. او معاصر سید بحر العلوم بوده که بنا به یک قول متوفای ۱۲۴۰ می باشد.

این هفت نفر قائل هستند که بین طبقه ی اولی و سایر طبقات فرقی نیست.

حال سخن در این است که بر چه اساس باید اینها را یکسان بدانیم و بر خلاف قول شیخ بهایی قائل شویم زیرا این دسته دو طبقه ی بعدی را به طبقه ی اولی ارجاع داده اند و گفته اند که مراد از تصحیح ما یصح عنهم که کشّی در مورد طبقه ی دوم و سوم می گوید همان تصدیقهم فیما یقولون است که کشّی در مورد طبقه ی اول می گوید:

وجه اول: آقا سید محمد باقر حجه الاسلام متوفای ۱۲۶۰ که شاگرد وحید بهبهانی است می فرماید: روایات از زمان صادقین علیهما السلام شروع به انتشار کرده است. طبقه ی اولی شاگردهای صادقین می باشد و روایات آنها از معصومین غالبا بلا واسطه می باشد. ولی طبقه ی دوم غالبا روایاتی که از امام باقر علیه السلام نقل می کنند با واسطه و از امام صادق علیه السلام بلا واسطه نقل می کنند. اما روات طبقه ی سوم از امام موسی بن جعفر و امام رضا علیهما السلام بلا واسطه و از امام باقر و امام صادق علیهما السلام با واسطه نقل می کنند. نتیجه اینکه روایات بلا واسطه از طبقه ی اول کمتر است و در طبقات بعدی بیشتر می شود. در نتیجه کشّی می گوید که مرویات هر سه طبقه اعم از با واسطه و بلا واسطه قابل قبول است ولی چون مرویات آنها در طبقه ی اولی بیشتر بی واسطه است کشّی از کلمه ی تصدیق استفاده کرده است زیرا تصحیح بیشتر در روایات با واسطه است و تصدیق در بدون واسطه ولی در طبقات دوم و سوم چون با واسطه و بلا واسطه است هم عبارت تصحیح استفاده کرده است و هم تصدیق.

ص: ۱۱۸

مرسلات ابن ابی عمیر جلسه ۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرسلات ابن ابی عمیر

گفتیم، اجماعات مستفیضی نقل شد که در قرون متعدد همه ادعای اجماع کرده اند بر اینکه مراسیل ابن ابی عمیر حجّت است و او فقط از ثقه نقل می کند و حاجی نوری ادعا می کند که این اجماعات مستفیضه است و برای انسان اطمینان بر مفاد آن ایجاد می شود.

به نظر ما این ادعای مستفیض بودن اجماع مزبور، صحیح نیست و این اجماعات مستقل از هم نیستند به این معنا که علماء این اجماعات را از یکدیگر نقل کرده اند نه اینکه هر یک به تنهایی اقوال علماء را دیده باشند و مستقلا ادعای اجماع کرده باشند. ظاهرا علماء به سبب تکیه بر اجماع کشّی و شیخ طوسی در عده اجماع فوق را ادعا کرده اند. حتی بعضی از ایشان از کلمه ی قالوا و مانند آن در نقل اجماع استفاده کرده اند. مثلا عبارتی که علامه نقل می کند بسیار شبیه عبارت کشّی است که نشان می دهد کلام او بیشتر ناظر به کلام کشّی بوده است و از او اخذ کرده است.

سابقا هم گفتیم که مبحث اجماع منقول غالبا در بحث ظنون مطرح شده است و این شاید از این جهت است که راوی این اجماع، فردی است عادل و اخبار او غالبا مطابق واقع است و موجب ظن نوعی می شود. ولی حق این است که نوع موارد اجماع منقول، موجب ظن فعلی نمی شود زیرا اجماعیات ما از مشهورات کمتر است یعنی فتاوای مشهوری همواره بیشتر از اجماع است ولی در موارد بسیاری که شهرت، اقامه شده است در مورد آن ادعای اجماع هم شده است. چنین چیزی که غالبا خلاف آن ثابت شده است حتی ظن آور هم نمی باشد. بنا بر این با ادعای اجماع، مدلول مطابقی آن که اتفاق کل باشد استفاده نمی شود حتی ظن به آن هم حاصل نمی گردد.

ص: ۱۱۹

از این رو وقتی در این گونه موارد که به اجماع شیخ و امثال آن اعتماد می کنیم به سبب مدلول تضمنی آن است نه مطابقی. یعنی از نقل شیخ استفاده می شود که افراد متعارف و مشایخ شیخ و افرادی که در شیعه اهل حل و عقد بودند به ابن ابی عمیر اعتماد کرده اند و مراسیل او را در حکم مسند دانسته اند و وسائط او را ثقه دانسته اند. اینکه این مطلب بین طائفه مشهور بوده است ثابت می شود هرچند اجماع مزبور ثابت نمی شود. حال که جماعت معتنا بهی از شیعه مشایخ ابن ابی عمی را توثیق کرده اند همین مقدار برای ما کافی است.

دو اشکال به این بیان وارد شده است:

اشکال اول: محقق حلی متوفای ۶۷۶ در عین حال که در جایی از معتبر تصریح کرده است که مراسیل ابن ابی عمیر حجّت می باشد در جایی دیگر از کتاب اشکال کرده و می فرماید: ما می بینیم که ابن ابی عمیر از ثقه و غیر ثقه نقل کرده است از این

رو اگر روایتی از او به شکل مرسل نقل شده باشد این احتمال وجود دارد که آنی که محذوف است یکی از افراد غیر ثقه باشد.

معاصر محقق، جمال الدین احمد بن طاوس متوفای ۶۷۳ نیز همین اشکال را مطرح کرده است.

شهید ثانی که در قرن دهم می زیسته است در عین اینکه از علماء نقل می کند که به مراسیل او اعتماد کرده اند به آنها اشکال می کند و اشکال او را بعدا نقل می کنیم.

بعد از او صاحب معالم، پسر شهید ثانی متوفای ۱۰۱۱ اشکال کرده است. همچنین معاصر او صاحب مدارک که نوه ی دختری شهید ثانی است متوفای ۱۰۰۹ اشکال کرده است.

متأخرین هم بعضا اشکال کرده اند.

از اقدم قدماء که شیخ طوسی است در تهذیب و استبصار عبارت هایی دارد که از آنها ممکن است استفاده شود که به ادعای فوق اشکال دارد.

مثلا شیخ در تهذیب می فرماید: أَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِی عُمَیْرٍ قَالَ رُوِیَ لِی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ یَعْنِی ابْنَ الْمُغِیرَهِ یَرْفَعُهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ الْکُرَّ سِتُّمِائَهِ رِطْلٍ فَأَوَّلُ مَا فِیهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ غَیْرُ مُسْنَدٍ وَ مَعَ ذَلِکَ مُضَادٌّ لِلْأَحَادِیثِ الَّتِی رَوَیْنَاهَا (۱)

در جایی دیگر از تهذیب می فرماید: لِأَنَّ الْخَبَرَ الْأَوَّلَ أَوَّلًا مُرْسَلٌ غَیْرُ مُسْنَد. (۲) (سند روایت مرسل چنین است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ)

در جای دیگر می خوانیم: عن ابن ابی عمیر عن عبد الرحمان بن الحجاج عن عبد الرحمان عمن رواه قال: لا تورثوا من الاجداد الا ثلاثه: أبو الام وابو الاب وأبو أب الاب. قال محمد بن الحسن: هذان الخبران غیر معمول علیهما لانهما مرسلان غیر مسندین (۳)

در جای دیگر می فرماید: عن محمد بن ابی عمیر عن جمیل فیما یعلم رواه ... (بعد روایت دیگری را نقل کرده اضافه می کند:) هذان الخبران غیر معمول علیهما لان الخبر الاول مرسل مقطوع الاسناد، والثانی مع الاول مخالفان لما قدمناه من الاخبار (۴)

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۴۳.
۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۷، ص۳۱.
۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۹، ص۳۱۲.
۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۹، ص۳۱۳.

همچنین در استبصار می فرماید: وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ أَيْضاً مُرْسَلٌ وَ إِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ فَالْأَصْلُ فِيهِ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا

در جایی دیگر از استبصار می فرماید: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ سُوقَةَ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ ... فَلَا يُنَافِي الْأَخْبَارَ الْأَوَّلَةَ لِأَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مُرْسَلٌ مَقْطُوعٌ مَعَ أَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ وَ مَا هَذَا حُكْمُهُ لَا يُعَارَضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُسْنَدَةُ

البته باید دید که می شود از عبارات شیخ در موارد فوق جواب داده یا نه.

نقول: در جواب از محقق در معتبر که می گوید که ابن ابی عمیر هم از ثقه نقل می کند و هم از غیر ثقه در نتیجه هنگام ارسال نمی دانیم که آیا آنی که محذوف است ثقه است یا نه ابتدا می گوییم که باید بعدا این موارد را یک یک نگاه کنیم و لیستی از این افراد که گاه غیر ثقه هستند ارائه کنیم و بحث نماییم. ولی علی فرض اینکه این ادعا صحیح باشد شیخ بهایی در وجیزه جواب می دهد و آن اینکه مراسیل ابن ابی عمیر حجّت است و ارتباطی به مسانید او ندارد. اگر او در مسانید از غیر ثقه نقل کند دلیل نمی شود که ممکن است او در مراسیل خود نیز گاه از غیر ثقه نقل کرده باشد از این رو اگر مرسله ای از او یافت شود که بعد در جایی دیگر مسند آن هم باشد و ببینیم راوی ای که حذف شده است غیر ثقه بوده است این را می توان به عنوان نقض استفاده کرد ولی اینکه در مسانید او نیز غیر ثقه باشد، ضرری به مدعای ما نمی زند.

ص: ۱۲۲

باید توجه داشت که ارسالی که از آن سخن گفته می شود به دو گونه است: گاه به حذف واسطه است و گاه به ابهام واسطه. گاه راوی می گوید: عن بعض اصحابنا، عمن ذکره، عن رجل و مانند آن که در آن واسطه ذکر می شود ولی نام او ذکر نمی شود و مبهم باقی می ماند. این را ارسال به ابهام واسطه می گویند و گاه به اسقاط واسطه است مانند اینکه بین راوی و امام صادق علیه السلام واسطه است ولی او می گوید: قال ابا عبد الله علیه السلام. این قسم اخیر گاه حاوی چند سقط است و افراد متعددی ذکر نشده اند. اینکه می گویند مراسیل ابن ابی عمیر (چه از باب حذف واسطه باشد و یا از باب ابهام واسطه) حجّت است یعنی هر آنکه بین ابن ابی عمیر و معصوم است باید ثقه باشند. بنا بر این اگر ما در مواردی یافتیم که وسائط مع الواسطه ی ابی ابی عمیر هم ثقه نباشند این هم از باب نقض می تواند حساب شود.

به هر حال جواب شیخ بهایی صحیح نیست چون اگر کلام شیخ در عُده این بود که علماء به مراسیل ابن ابی عمیر عمل کرده اند لانه لا یرسل الا عنه ثقه. جواب شیخ بهایی می توانست صحیح باشد و آن اینکه مرسلات او فقط از ثقه است ولی شیخ می فرماید: لانه لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه. از این رو خصوصیت فوق مخصوص ارسال نیست بلکه در مورد مسند هم جاری است.

ص: ۱۲۳

همچنین اگر به کلام نجاشی دقت کنیم که می گوید علت برای ارسال این بوده است که خواهر او کتاب هایش را در بالای تاقچه ای گذاشته بود که باران بارید و بخش هایی از اسانید کتاب او محو شده است که نشان می دهد همان مسندات او تبدیل به مرسل شده بود و معنا دارد که باران فقط راویان ثقه را پاک کرده باشد. بنا بر این اگر او در مسندات خود از ثقه و غیر ثقه نقل می کند همان روایات بوده است که بر اثر بارش باران مرسل شده است. در نتیجه مرسلات او هم باید حاوی ثقه و غیر ثقه باشد.

مشایخ ابن ابی عمیر جلسه ۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشایخ ابن ابی عمیر

در مستدرک و معجم الثقات و مشایخ الثقات، اشخاصی به عنوان مشایخ ابن ابی عمیر ذکر شده اند که منشأ آن اشتباه در فهم کتب مربوطه و یا رجوع به نسخه های غلط بوده است. بنا بر این گاه می گویند که ابن ابی عمیر از غیر ثقات نیز روایت نقل می کند و حال آنکه منشأ آن همان فهم غلط و رجوع به نسخه ای غلط بوده است.

به عنوان نمونه به برخی از این موارد اشاره می کنیم هرچند این موارد که اشتباه شده است بسیار است. همچنین گاه یک نفر با عناوین متعددی ذکر شده است که تصور شده است چند نفرند:

یکی از آنها محمد بن سنان است که گفته اند ضعیف است ولی ابن ابی عمیر از او روایت کرده است. صاحب وسائل در باب ۷۷ از ابواب الدفن در حدیث ۱۹ روایتی نقل می کند که در آن ابن ابی عمیر از محمد بن سنان نقل می کند. ما بجز این حدیث در هیچ جای دیگری ندیدیم که او از محمد بن سنان روایتی نقل کرده باشد. محمد بن سنان نیز علی المشهور فرد ضعیفی است.

ص: ۱۲۴

کسانی که در تصحیحات کار کرده اند و یا مقدمات منتقی صاحب معالم را دیده باشند حل مشکل فوق برایشان روشن می شود. صاحب معالم می فرماید: نسخه ی خطی تهذیب به دست ما رسیده است. شهید ثانی نیز نسخه ای از تهذیب با خط شیخ داشته است که آن را با نسخه ای که در دست داشته مقابله کرده و ما نیز آن نسخه ی شیخ را دیده ایم. به هر حال شهید ثانی که پدر صاحب معالم است به نسخه ی اصل تهذیب دسترسی داشته و این نسخه نزد پسر او که صاحب معالم است نیز بوده است. سپس صاحب معالم می فرماید: در موارد بسیاری دیده ایم که شیخ نوشته است (عن فلان) و بعد شیخ با خط خود لفظ (عن) را به (و) تبدیل کرده است. (در رسم الخط قدیم عن را به گونه ای می نوشتند که می شد آن را به واو تبدیل کرد.) بعد صاحب معالم اضافه می کند که چون به حسب متعارف این گونه بوده است که در یک طبقه یک راوی وجود داشته است نه چند راوی که با هم به واو عطف شده باشند در نتیجه شیخ گاه روی همین پیش فرض ذهنی گاه به جای واو، از لفظ عن استفاده می کرد که بعد آن را تصحیح کرده است.

روایت فوق نیز از این قبیل است و آن اینکه ابن ابی عمیر و محمد بن سنان در یک طبقه بوده اند و باید با هم به واو عطف می شدند.

ص: ۱۲۵

بعد ما به اصل روایت وسائل در کتب اربعه مراجعه کردیم و دیدیم که در همه ی آنها از واو استفاده شده است.

شیخ حر عاملی نیز در وسائل یا خودش سهو کرده است و واو را به عن تغییر داده است و یا نسخه ای در دست او بوده که اشتباه مزبور در آن نسخه وجود داشته است و صاحب وسائل نیز همان را منعکس کرده است. صاحب کتاب مشایخ الثقات به موارد بسیاری از این قبلی اشاره می کند که البته او نیز خود در بعضی موارد اشتباه کرده است.

مورد دیگر نجیه بن اسحاق الفزاری است. روایت او در علل، جلد اول باب ۱۴۲، حدیث دوم آمده است. در آنجا آمده است: حدثنا محمد بن زیاد مولی بنی هاشم قال حدثنا شیخ لنا ثقه یقال له نجیه بن إسحاق الفزاری

به عنوان مقدمه می گوییم که ابن ابی عمیر، نامش محمد، کنیه اش ابو احمد و نام پدرش زیاد بوده است. بنا بر این به او محمد بن زیاد الازدی می گویند و گاه محمد بن زیاد البزاز و گاه ابو احمد العبدی نیز به او می گفتند و همه به ابن ابی عمیر بر می گردد.

محمد بن زیاد که در سند است، گفته شده است که ارجاع به ابن ابی عمیر دارد و در نتیجه از نجیه بن اسحاق روایت کرده است.

صحیح این است که هرچند نام ابن ابی عمیر همان محمد بن زیاد است ولی محمد بن زیادی که در سند فوق است به فرد دیگری اشاره دارد. قرینه ی دیگر این است که کسی در مورد ابن ابی عمیر نگفته است که او (مولی بنی هاشم می باشد.) بله ابن ابی عمیر جزء موالی است و عرب اصیل نمی باشد ولی او را مولی بنی امیه و یا چیز دیگری می گفتند نه مولی بنی هاشم.

ص: ۱۲۶

به هر حال نجیه نیز فقط همان یک روایت را نقل کرده است.

مورد سوم: این مورد هم در مشایخ الثقات و هم در معجم الثقات آمده است و آن اینکه معاویه بن حفص را جزء مشایخ ابن ابی عمیر شمرده اند. در علل ج ۲ باب ۲۱۰ حدیث چهار آمده است: حدثنا محمد بن الحسن (ابن ولید استاد صدوق) قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار (صاحب بصائر الدرجات) قال حدثنا الحسین بن الحسن بن أبان (از روات کثیر الروایه می باشد.) عن الحسین بن سعید عن ابن أبی عمیر عن حماد بن عثمان و معاویه بن حفص عن منصور جمیعا عن أبی عبد الله ع

گفته شده است که ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان و معاویه بن حفص روایت کرده است بنا بر این هر دو از مشایخ ابن ابی عمیر می باشند.

ما تمام روایات ابن ابی عمیر را جمع آوری کردیم ولی در هیچ مورد ندیدیم که او از معاویه بن حفص روایت کند و فقط همان یک مورد بوده است ولی آن هم از باب عدم دقت به سند است. کلمه ی (جمیعا عن ابی عبد الله علیه السلام) مشکل را حل می کند. یعنی ابن ابی عمیر از عثمان روایت کرده و در همان طبقه معاویه بن حفص از منصور روایت کره است. بله اگر کلمه ی جمیعا قبل از منصور بود می بایست گفت که ابن ابی عمیر از دو نفر روایت کرده است که آن دو نفر جمیعا از منصور روایت کرده اند.

ص: ۱۲۷

در کافی نیز گاه کلینی در صدد است از کتاب ابن ابی عمیر روایتی نقل کند و دو طریق به کتاب او دارد در این صورت این گونه می گوید: علی بن ابراهیم عن ابیه و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعا عن ابن ابی عمیر. لفظ جمیعا در این موارد اشاره به دو طریق است نه اینکه علی بن ابراهیم از پدرش و محمد بن اسماعیل نقل کند که آن دو از فضل بن شاذان نقل کنند.

مورد چهارم که تا اندازه ای مخفی تر است چیزی است که در کتاب تهذیب آمده است. شیخ طوسی می فرماید: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَمِيلٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَان قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام (۱)

در مشایخ الثقات، عبد الرحمان بن ابی نجران جزء مشایخ محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی ذکر شده است.

با این حال تمامی روایاتی که محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی نقل کرده است را بررسی کرده ایم و دیده ایم که حتی یک روایت از عبد الرحمان بن ابی نجران ندارند. حتی این کمی بر عبد الرحمان از نظر زمانی تقدم رتبه دارند.

از آن طرف جمیل نیز هیچ روایتی از محمد بن حمران ندارد.

حق این است که عبد الرحمان بن ابی نجران، عطف بر جمیل نیست بلکه عطف بر فضاله می باشد. یعنی حسین بن سعید به دو طریق روایت را از امام صادق علیه السلام نقل می کند. یکی به واسطه آن سه شخصیت از جمیل است و دیگری از طریق عبد الرحمان از محمد بن حمران است.

ص: ۱۲۸

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۵، ص ۳۸۰.

مخصوصا که عبد الرحمان از مشایخ حسین بن سعید است و حسین بن سعید روایت بسیاری از او دارد.

تنها توهمی که در اینجا است این است که چرا فعل (قال) به شکل تثنیه نیامده است. با این حال در نسخه ی ملا عبد الله شوشتری (قالا) آمده است. همچنین در نسخه ی دیگری قال سألنا است.

به هر حال مفرد آمده لفظ (قال) مشکلی ایجاد نمی کند زیرا مراد این است که هر یک به تنهایی این را گفته اند.

شاهد دیگر بر آنچه گفتیم روایت دیگری از تهذیب است که در تهذیب ج ۵، حدیث ۲۹۰ آمده است: عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ جَمِیعاً عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِی (۱)

شاهد در کلمه ی جمیعا است. یعنی صفوان از جمیل روایت کرده است و ابن ابی نجران از محمد بن حمران.

در جلد هشتم تهذیب نیز آمده است: الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ وَ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ جَمِیعاً عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (۲)

ع این نیز مانند مورد قبلی است که لفظ جمیعا مشکل را حل می کند.

هکذا در جلد ۱۰ تهذیب آمده است: الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ جَمِیعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع (۳)

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۵، ص۸۷.
۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۸، ص۲۲۳.
۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱۰، ص۱۰۱.

عبد الرحمان در سند فوق همان عبد الرحمان بن ابی نجران است. استدلال به این نیز مانند مورد قبلی است.

مشایخ ابن ابی عمیر جلسه ۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشایخ ابن ابی عمیر

آیت الله خوئی در مقدمه ی رجال خود در مورد توثیقات عامه مطلبی دارند. یکی از آن توثیقات که بیان کرده و بعد مناقشه کرده اند روایت صفوان و امثال او است که گفته اند روایت آنها علامت وثاقت مروی عنه است.

ایشان می گویند که منشأ این ادعا که صفوان و نظائر او مانند ابن ابی عمیر و بزنطی فقط از مشایخ ثقات نقل می کنند عبارتی است که شیخ در کتاب عده دارد که می فرماید: اگر بین مسند و مرسل معارضه ای شد باید مرسِل را نگاه کنیم که اگر از قبیل صفوان و بزنطی و امثال او باشند که یا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه هستند باشند مراسیل آنها در عرض مسانید دیگران است و اگر غیر اینها باشد مسند بر مرسل مقدم می شود و حتی مرسل آنها مستقلا هم قابل اعتماد نیست.

بنا بر عبارت فوق از شیخ، اگر ابن ابی عمیر از رجالی نقل کند که شناخته شده نبودند و یا در کتب رجال سخنی در مورد آنها نبود که به آنها در اصطلاح، مهمل می گویند و یا اینکه علماء رجال می گفتند که آنها را نمی شناسند که به آنها مجهول گفته می شود در عین حال، اگر ابن ابی عمیر و بزنطی و مانند ایشان از آنها نقل کنند این علامت اعتبار آن افراد می باشد. اگر هم مرسلا از کسی نقل کرده باشند، آن وسائط محذوفه را هرچند نشناسیم ولی باید حکم کنیم که ثقه بوده اند.

ص: ۱۳۰

آیت الله خوئی چهار اشکال بر این مطلب بار می کند و می فرماید: این ادعا باطل است زیرا این یک نوع اجتهاد و استنباطی از شیخ است. او تصور کرده است که صرف اینکه اصحاب بین مسانید و مراسیل آنها فرقی نمی گذارند شیخ استنباط کرده است که مشایخ آنها ثقات می باشند. بعد اشکال می کنند که هم اصحاب در تسویه ی خود اشتباه کرده اند و هم مساوات اصحاب بین مراسیل و مسانید دلیل بر وثاقت مشایخ آن افراد نیست.

اما اینکه اصحاب قائل به مساوات بین مراسیل و مسانید آن افراد هستند ثابت نیست هرچند نجاشی نیز این مطلب را در ترجمه ی ابن ابی عمیر ذکر کرده است و فرموده است که سبب این ارسال ها این بوده است که کتب ابن ابی عمیر به سبب ریختن باران بر روی آنها از بین رفته است و در نتیجه اسامی سندها بعضا پاک شده است. آیت الله خوئی در اینجا می فرماید: اگر چنین مساواتی از اصحاب ثابت بود و امر معروف و مسلمی بین اصحاب بود لا اقل در کلام یکی از علماء ذکر می شد و حال آنکه اثری از آن در کلمات علماء نیست.

بعد اضافه می کند که مسلما منشأ عبارت فوق از شیخ در عده همان کلام کشّی در مورد اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم می باشد.

قرینه ی دیگری بر اینکه شیخ در این عقیده از کشّی تبعیت کرده است این است که افرادی غیر از اصحاب اجماع که کشّی معرفی می کند به این امر معروف نیستند.

ص: ۱۳۱

ما نیز قبلا گفتیم که کلام کشّی دلالت بر وثاقت مروی عنه این افراد نمی کند از این رو کلام شیخ که مبتنی بر کلام کشّی است برای ما حجّت نمی باشد.

ایشان بعد اضافه می کند که یکی از شواهد این مطلب که شیخ طوسی بر اساس اجتهاد آن مطلب را بیان کرده است مخالفت خود شیخ با این ادعا در تهذیب و استبصار است. (ما این عبارت را قبلا از شیخ طوسی نقل کردیم که او روایت ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا را نقل می کند و بعد اضافه می کند: فاول ما فیه انه مرسل و ما هذا سبیله لا یعارض به الاخبار المسنده (۱)).

اشکال دیگری که آیت الله خوئی مطرح می کند این است که حتی اگر فرض کنیم که اصحاب مراسیل و مسانید ابن ابی عمیر را با هم مساوی می دانند ولی بسیاری از قدماء مبنایی دارند که بر خلاف مبنای ما و جماعتی است و آن اینکه قائل به اصاله العداله می باشند یعنی احراز وثاقت را معتبر نمی دانند و می گویند که همین مقدار که فسق راوی ظاهر نشده باشد در اعتماد به خبر راوی کفایت می کند.

بعد شاهدی برای آن اقامه می کند و آن اینکه قدماء در مورد احمد بن اسماعیل بن عبد الله گفتیم که او اصالتا عرب و ساکن قم بوده است و از مشایخ ادب می باشد که ابن عمید قمی از شاگردان او بوده است. لقب او و جد او سمکه بوده است. علامه در مورد او در خلاصه می نویسد که در مورد او توثیق یا ذمی وارد نشده است در نتیجه باید به روایت او اعتماد کرد. این نشان می دهد که اعتماد علامه به او بر اساس اصاله العداله می باشد یعنی عدم ذم موجب اثبات وثاقت می باشد.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۴۳.

بعد الاضافه می کند که در حالات ابراهیم بن سلمه یا سلّام از جماعتی از اعلام این نکته را نقل کردیم که چون فسق او برایشان ثابت نشده است احکام عدالت را بر او بار کرده اند.

از آنجا که مبنای ما با قدماء فرق دارد حکم آنها برای ما حجّت نیست.

اشکال سومی که مطرح می کند این است که حتی اگر ثبوتا بتوان قائل شد که این جماعت لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه هستند. ولی اثباتا قابل قبول نیست زیرا چه دلیلی وجود دارد که بتوان آن را اثبات کرد. زیرا باید اولا تمامی مرویات آنها در دسترس ما باشند، مرویات آنها اعم از روایاتی است که در کتب نوشته اند و روایاتی که به شکل شفاهی بیان کرده اند و یا اجازاتی که داشته اند. باید انسان تمامی این منابع را در مورد تمامی این جماعت در دسترس داشته باشد و تک تک آنها را بررسی کرده باشد و بعد حکم کند که آنها فقط از ثقات نقل می کردند. اثبات این کار برای ما بیشتر شبیه معجزه است. واقعیت این است که کسانی که این ادعا را کرده اند مواردی را دیده اند و بعد حکمی کلی را بیان کرده اند.

حتی اگر خود این افراد گفته باشند که از غیر ثقات نقل نمی کنند اولا این شهادت از هیچ یک از این افراد نسبت به خودشان ثبت نشده است مثلا در جایی نیامده است که ابن ابی عمیر بگوید من مرسلا و مسندا از غیر ثقه نقل نی کنم. بلکه کشّی آن را در مورد ایشان ذکر می کند.

ص: ۱۳۳

نتیجه اینکه ما در مواردی که گشتیم ندیدیم که آنها از غیر ثقه کرده باشند و عدم وجدان دلیل بر عدم وجود نمی باشد. اگر هم باشد، ما فقط مسانید را گشتیم و دیده ایم که فقط از ثقات نقل می کنند ولی نسبت به مراسیل چگونه می توانیم آن را ثابت کنیم. وقتی حتی خود ابن ابی عمیر نمی داند که روایات خود را از چه کسانی نقل کرده است و در نتیجه روایات خود را مرسلا نقل می کند ما چگونه می توانیم به این امر دست یابیم که این افراد حذف شده در سند چه کسانی بوده اند؟

اشکال چهارمی که مطرح می کند این است که موارد بسیاری است از نقض وجود دارد یعنی موارد زیادی است که این افراد از ثقات نقل نکرده اند. بعد آیت الله خوئی مواردی از این قبیل را نقل می کند مثلا چهار مورد از ابن ابی عمیر نقل می کند و چند مورد از صفوان و بزنطی.

بعد اضافه می کند: ان قلت: اینها روایت نمی کنند و ارسال نمی کنند مگر از اشخاصی که نزد خود آنها ثقه بوده باشد. یعنی آنها فقط از افرادی که خودشان ثقه تشخیص می دانستند روایت نقل می کردند. بنا بر این اگر در جایی از کسی حدیثی نقل می کنند این از باب شهادت به وثاقت مروی عنه می باشد. بنا بر این اگر در یک مورد متوجه شدیم که شهادت مزبور، صحیح نبوده است در موارد دیگر که خلاف آن به دست نیامده است می توانیم به آن شهادت عمل کنیم. مثلا شیخ طوسی صد نفر را اگر توثیق کرده باشد و بعد ما ببینیم که شیخ طوسی در دو سه مورد اشتباه کرده است در اینجا به توثیقات دیگر شیخ می توان اعتماد کرد.

ص: ۱۳۴

بعـد در جواب می فرمایـد: مراد اینکه شـیخ در مورد اینهـا می فرمایـد: اینها لا یروون و لا یرسـلون الا عن ثقه این است که این ادعای خود شیخ است نه ادعای ابن ابی عمیر و صفوان. بنا بر این وقتی مواردی از نقض مشاهده شود این علامت آن است که ادعای شیخ برأسه باطل است.

به هر حال ما موارد نقضی که پیدا کرده ایم بسیار بیشتر از آیت الله خوئی است که البته باید آنها را بحث کنیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد اشکالات آیت الله خوئی را بررسی می کنیم.

مشایخ ابن ابی عمیر جلسه ۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشایخ ابن ابی عمیر

آیت الله خـوئی بـا اینکه معتقـد است که نجاشـی نیز در مـورد ابن ابی عمیر (و سـایر اشـخاص) همـان چیزی را گفته است که صاحب عده در مورد ابن ابی عمیر می گوید با این حال معتقد است که نسـبتی که به اصـحاب داده شده که مراسـیل و مسانید ابن ابی عمیر را یکسان می دانند نسـبت صحیحی نیست زیرا اگر این امر از مسلمات بود می بایست در کلام قدماء اثری از آن دیده شود.

مثلا اگر کسـی بگوید که الآن کشور عراق سقوط کرده است و یا در فلان کشور اسلام جنگ است و مانند آن اگر فقط یکی دو نفر این خبر را منتشـر کننـد، این علامـت آن است که خبر مزبور واقعیت نـدارد. اگر چین اخبـاری واقعیت داشت، زیاد نقل می شد.

ص: ۱۳۵

مثلا یکی از چیزهایی که سـید مرتضـی در عـدم اعتماد به خبر واحـد بیان می کند این است که گاه خبر، به گونه ای است که اگر صحیح بود زیاد نقل می شد و حال آنکه چنین نیست.

اگر انتساب مزبور به ابن ابی عمیر صـحیح بود نمی بایست فقط در نجاشـی و کتاب عده ی شیخ منعکس شده باشد. حتی منشأ عبارت شیخ همان چیزی است که کشّی بیان کرده است.

نقول: کلام آیت الله خوئی برای ما قابل قبول نیست. مراد از قـدماء اصـحاب، همه ی قـدماء نیست بلکه فقط بایـد مراد قـدمای اهل رجال باشـد. ما نیز قبل از رجال کشّـی، شـیخ و نجاشـی کتبی از رجال در دست نداریم تا بتوانیم ادعای فوق را اثبات و یا انکار کنیم. ممکن است در کتب رجال آن زمان این سـخن منعکس شـده بود ولی به دست ما نرسـیده است. بسـیاری از کتب قدماء از دست رفته است. مثلا در رجال نجاشـی، فهرستی از کتب منبع ذکر شده است که فقط اندکی از آنها در دست ماست. قسمت قابل توجهی از آنها در فتنه ی مغول و مانند آن از بین رفته است و آنچه باقی مانده است بسیار اندك می باشد.

همچنین لازم نیست که ادعای فوق به صراحت در کلام اصحاب منعکس شده باشد بلکه حتی اگر اصحاب در مقام عمل به گونه ای رفتار کنند که نشان دهد که با مراسیل ابن ابی عمیر معامله ی مسانید کرده اند برای ما کافی می باشد. مثلا می بینیم که خبر مرسلی از ابن ابی عمیر با خبر مسند دیگری معارضه کرده است و اصحاب احکام متعارضین را جاری کرده اند.

ص: ۱۳۶

بنا بر این نمی توان گفت که شیخ و نجاشی و کشّی هر سه اشتباه کرده اند.

سپس آیت الله خوئی در بیان ادعای خود که مراسیل ابن ابی عمیر با مسانید او یکی نیست دلیل دیگری اقامه می کند و آن اینکه خود شیخ در تهذیب و استبصار منکر این مساوات شده است. (ما نیز سابقا عبارات شیخ را کاملا نقل کردیم.)

نقول: این علامت آن نیست که مساوات مزبور صحیح نیست زیرا شیخ، تهذیب را در اوائل حیات خود و در جوانی نوشته است. او تهذیب را در زمان شیخ مفید شروع کرده و بعد از مفید به پایان رسانده است. شیخ مفید در ۴۱۳ وفات کرده است و شیخ در زمان فوت شیخ مفید، ۲۸ سال داشته است.

اما شیخ، عده را در زمان سید مرتضی که متوفای ۴۳۶ است یعنی ۲۳ سال بعد از مفید و طبق نسخی دیگر، اوائل عده در زمان حیات سید مرتضی و بخشی از آن بعد از وفات او نگاشته شده است. بنا بر این این احتمال قوی است که شیخ در اوائل سنین به عبارت مزبور در مورد ابن ابی عمیر علم نداشته است و بعد از تتبع و دسترسی به کتب دیگر (کما اینکه شاپور بن اردشیر کتابخانه ی نفیسی داشت که در اختیار شیخ قرار گرفت و حاوی حدود ده هزار نسخه ی خطی و نفیس بوده است و البته بعد در جنگ ها که کتابخانه ی شیخ را آتش زدند آن کتاب نیز آتش زده شد.) و استفاده از محضر اساتید فقه و رجال به آن معتقد شده است.

اگر تألیف تهذیب متأخر از عده بود می شد گفت که شیخ به بطلان کلام خود پی برده است ولی چنین نیست. بنا بر این کلام عده با تهذیب معارض نیست. مخصوصا که کلام شیخ در عده با کلام نجاشی نیز تأیید می شود. حتی بارها دیده شده است که نجاشی که معاصر شیخ بوده و رجال خود را بعد از شیخ نوشته است در مواردی که کلام شیخ را قبول نداشته، آن را به شکلی کاملا مودبانه رد کرده است. با این حال او نیز کلام مزبور در مورد ابن ابی عمیر را قبول دارد.

اشکال دیگری که آیت الله خوئی مطرح می کند این است که حتی اگر فرض کنیم که اصحاب مراسیل و مسانید ابن ابی عمیر را با هم مساوی می دانند ولی بسیاری از قدماء مبنایی دارند که بر خلاف مبنای ما و جماعتی است و آن اینکه قائل به اصاله العداله می باشند یعنی احراز وثاقت را معتبر نمی دانند و می گویند که همین مقدار که فسق راوی ظاهر نشده باشد در اعتماد به خبر راوی کفایت می کند.

بعد شاهدی برای آن اقامه می کند و آن اینکه قدماء در مورد احمد بن اسماعیل بن عبد الله گفتیم که علامه در مورد او در خلاصه می نویسد که در مورد او توثیق یا ذمی وارد نشده است در نتیجه باید به روایت او اعتماد کرد.

بعد الاضافه می کند که در حالات ابراهیم بن سلمه یا سلّام از جماعتی از اعلام قدماء این نکته را نقل کردیم که چون فسق او بر ایشان ثابت نشده است احکام عدالت را بر او بار کرده اند.

ص: ۱۳۸

نقول: از عبـارت فوق علامه چنین مطلبی اسـتفاده نمی شود. وحیـد بهبهانی نیز تعبیراتی دارد و آن اینکه شایـد علامه از جهات دیگر حُسن شـخص مزبور را استفاده کرده باشد مثلا در مورد احمد بن اسماعیل گفته شده است که کتابی که (لم یعمل مثله) یا (کتاب حسن) و ماننـد آن. اگر منقولات کسـی مورد اعتماد نباشـد و خودش هم مورد وثوق نباشـد و احتمال جعل در مورد اخبار او داده شود، چنین تعبیراتی در مورد آن برده نمی شود.

بنـا بر این هرچنـد تعبیرات صـریحی در مورد وثاقت فرد مزبور وارد نشـده است ولی قرائنی در کار بوده است که موجب شـده علامه آن را در قسم اول کلام خود که در مورد ممدوحین است ذکر کند.

دیگر اینکه بنـاء علماء نسـبت به شخصـیت های معروف این بوده است که اگر ضـعف فرد را احراز می کردنـد آن را ذکر می کردنـد و اگر چنین چیزی را ذکر نکرده انـد این علامت آن بوده است که به آن فرد اعتماد داشـته انـد و لازم نمی دیدنـد که تصـریح کنند که او ثقه بوده است. مثلا در مورد صدوق در رجال شیخ و نجاشی تعبیر به ثقه بودن وارد نشده است و این بدان معنا است که او ضـعیف نبوده است و الا ضـعف او را متذکر می شدند. احمد بن اسماعیل نیز از مشاهیر بوده و استاد ابن عمید وزیر بوده است عـدم ذکر مـدح و قدح در مورد او به معنای این است که هیچ نقطه ی ضـعفی در مورد او دیده نشده است. بنا بر این سـکوت در این موارد که فرد از مشاهیر است، علامت اعتبار می باشد مخصوصا که فرد مزبور انسان غیر مشهوری نبوده است تـا گفته شود که شـناخته شـده نبوده. بنا بر این وقتی شـناخته شـده است و کسـی قـدحی در مورد او ذکر نمی کنـد یعنی قدحی نداشته است.

ص: ۱۳۹

همچنین در مورد ابراهیم بن سلام می گوییم: مطلب فوق که آیت الله خوئی در مورد او ذکر می کند در کتاب علامه دیده نشده است.

اشکال دیگری که آیت الله خوئی ذکر می کند این است که حتی اگر ثبوتا بتوان قائل شد که این جماعت لا۔ یروون و لا یرسلون الا۔ عن ثقه هستند. ولی اثباتا قابل قبول نیست زیرا ما راهی نداریم که تمامی مرویات و مشایخ این اشخاص علی الخصوص ابن ابی عمیر را بررسی کنیم. حتی این افراد نیز خود ادعا نکرده اند که فقط از ثقه نقل کرده اند. بنا بر این نهایت چیزی که می توان گفت این است که علماء تا آنجا که دسترسی داشته اند نیافته اند که این افراد از غیر ثقه نقل کنند از این رو سخن از عدم وجدان است نه اثبات عدم وجود.

نقول: این اشکال وارد نیست زیرا علماء تصریح کرده اند که این افراد لا۔ یروون و لا۔ یرسلون الا عن ثقه. این عبارت علماء هرچند دلالت ندارد که آن افراد خود، چنین ادعایی کرده باشند ولی دلالت هم ندارد که این عبارت، از آنها نقل نشده باشد.

مثلا آیت الله خوئی خود قائل بوده است که مشایخ ابن قولویه ثقه اند و بعد می گوید به این دلیل که ابن قولویه در مقدمه ی کتاب کامل الزیارات به این امر تصریح کرده است. از این رو ممکن است که شیخ و دیگران که گفته اند که مشایخ آن افراد که ابن ابی عمیر یکی از آنها است ثقه است مدرکی داشته است که آنها ذکر نکرده اند و شاید مدرک آن، شهادت همان افراد بوده باشد. بنا بر این اینکه آیت الله خوئی می گوید که اولا۔ این امر با فحص امکان ندارد و ثانیا خود این افراد هم شهادت نداده اند که فقط از ثقات نقل کنند بنا بر این ادعای مزبور در مورد آنها صحیح نیست، این کلام، کلام درستی نمی باشد. مخصوصا که علماء خود به خوبی می دانستند که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی باشد.

ص: ۱۴۰

حتی اضافه می کنیم که در سابق رسم بر این بود که اجلاء روات، از غیر ثقه چیزی نقل نکننـد مثلا در مورد برقی آمـده است: ثقه الا انه یروی عن الضـعفاء. در سابق فتوای اشـخاص با ذکر روایات بود از این رو روایاتی را نقل می کردند که بر اساس آن بتوانند فتوا دهند و تصمیم بر این نداشته که تمامی احادیث اعم از صحیح و غیر صحیح را جمع کنند. بنا بر این وقتی از کسانی مانند ابن ابی عمیر و بزنطی به آن مقدار کثیر روایت می کنند علامت آن است که به آنها اعتماد داشتند.

بنا بر این اگر غیر مراسـیل، روایات این افراد و مشایخ اجازات و امثال آن را بررسـی کنیم و ببینیم که همه از ثقات بوده باشند، بسـیار بعید خواهد بود که بگوییم که مراسـیل آنها ثقات نبوده اند. حتی اگر به مواردی که ما دسترسـی داشته ایم بسنده کرده باشیم و ببینیم که غالب روایات آنها ثقه بوده است این علامت آن است که یک نوع تقیدی در این افراد بوده است که فقط از ثقات نقل کننـد و بعید است تصادفا این افراد حدود نود و پنج درصد مثلا از ثقات نقل کرده باشـند. بنا بر این این امر اماره ی عرفیه می شود که مواردی که به آنها دسترسی نداشته ایم یا روایاتی که آنها مرسلا نقل کرده اند آنها نیز از ثقات بوده است.

اشـکال دیگری که آیت الله خوئی نقل می کند این است که ما موارد بسـیاری پیدا کرده این که این افراد از غیر ثقه نقل کرده اند.

بعـد اضافه می کند: ان قلت: اینها روایت نمی کنند و ارسال نمی کنند مگر از اشخاصـی که نزد خود آنها ثقه بوده باشد. یعنی آنها فقط از افرادی که خودشان ثقه تشخیص می دانستند روایت نقل می کردند. بنا بر این اگر در جایی از کسی حدیثی نقل می کنند این از باب شهادت به وثاقت مروی عنه می باشد. بنا بر این اگر در یک مورد متوجه شدیم که شهادت مزبور، صحیح نبوده است در موارد دیگر که خلاف آن به دست نیامده است می توانیم به آن شهادت عمل کنیم.

بعـد در جواب می فرمایـد: ظـاهر لاـ یروون و لا یرسـلون الا عن ثقه این است که این ادعای خود شـیخ است نه ادعای ابن ابی عمیر و صفوان. بنا بر این وقتی مواردی از نقض مشاهده شود این علامت آن است که ادعای شیخ برأسه باطل است.

نقول: آیت الله خوئی می فرماید: اگر خود این افراد شـهادت داده باشـند که لا یروون و لا یرسـلون الا عن ثقه و سپس مواردی از نقض مشاهـده شود، چون این از بـاب شـهادت است این اگر در یـک مورد متوجه شـدیم که شـهادت مزبور، صـحیح نبوده است در موارد دیگر که خلاف آن به دست نیامـده است می توانیم به آن شـهادت عمل کنیم ولی اگر شـیخ این ادعا را کرده باشد نباید چنین کنیم.

جـواب این است که خود آیت الله خوئی در مورد ابن قولویه در کامـل الزیـارات می گویـد که او شـهادت عـام داده است که تمامی کسانی که در سـند روایات او هستند همه ثقات می باشند. بعد اضافه می کند که این شهادت عام، انحلال پیدا می کند به شـهادات عدیـده یعنی گویـا ابن قولویه در مورد تک تک آن افراد، چنین شـهادتی داده است. بنا بر این اگر ده مورد از آن هزار شهادات، خلاف آن اثبات شود، به شهادت او در نهصد و نود مورد دیگر اخذ می کنیم.

ص: ۱۴۲

حال چرا این سخن را در مورد ادعای شیخ نمی فرماید؟

جواب از مناقشات آیت الله خوئی در مورد اصحاب اجماع جلسه ۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از مناقشات آیت الله خوئی در مورد اصحاب اجماع

بحث در مناقشاتی که آیت الله خوئی در مورد کلام کشّی در تصحیح ما یصح عن جماعه کرده است. ایشان قائلند که منشأ عبارت عده در مورد این جماعت همان ادعایی است که کشّی ذکر کرده است. (حاجی نوری نیز همین را فرموده بودند.)

نقول: ما اطمینان داریم که منشأ کلام شیخ، عبارت کشّی نبوده است و خلاف آن ثابت است. ما در سابق گفتیم که مراد از ثقه در کلام عده، ثقه به معنای وسیع نیست بلکه مراد از آن، امامی مذهب و صدوق می باشد.

در بحث درایه مطرح کردیم که ثقه به کسی گفته می شد که مورد اطمینان بوده باشد نه اینکه صادق باشد. اگر به کسی که راننده است بگویند ثقه است یعنی در رانندگی مورد اطمینان است و هکذا اگر بگوییم که طبیبی ثقه و مورد اطمینان است. در بعضی از موارد ثقه، کنایه از تقوا و مانند آن نیز می باشد. اگر بحث در مورد روایت باشد، یعنی کسی که در باب روایات سخنش قابل اعتماد باشد. شیخ در باب روایت در جایی اذعان می کند که دو چیز موجب اطمینان می شود، یکی اینکه فرد، راستگو باشد دوم اینکه امامی باشد. اما اینکه وثاقت او در باب روایت موجب شود که او را عادل بدانیم به گونه ای که پشت سر او نماز بخوانیم و یا شهادت او را قبول کنیم نیست و وثاقت در باب روایت غیر از وثاقت در باب عدالت یا امامت جماعت است.

ص: ۱۴۳

بنا بر این اینکه صفوان و امثال او لا یررون و لا یرسلون الا عن ثقه مراد این است که این عده فقط از امامی صدوق نقل می کنند.

بعد شیخ، عبد الله بن بکیر را جزء فطحیه ذکر کرده است و گفته است که اصحاب، به روایات او و در طول روایات امامیه عمل می کردند (نه در طول روایات امامیه). عبد الله بن بکیر یکی از اصحاب اجماع کشّی است. بنا بر این اگر نظر شیخ به اصحاب اجماع کشّی بود (که یکی از آنها عبد الله بن بکیر است) نمی بایست در مورد او بگوید: لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه. زیرا ثقه کسی است که به معنای امامی باشد.

نکته ی دیگر اینکه نباید اشکال کرد که این افراد در زمان علماء متأخر معروف به این نبودند که فقط از ثقات نقل کنند زیرا می گوییم همین که در زمان شیخ معروف به این بوده اند کافی است و بسیاری پیش می آید که عده ای در زمانی معروف به کاری بودند ولی قرائن داله، در ازمنه ی بعد از بین رفته است. حتی در زمان سابق افراد بسیاری بودند که فقط از ثقات نقل می کردند و حتی در سابق دأب بر این بوده است که از ضعاف نقل نکنند.

نکته ی دیگر این است که آیت الله خوئی می فرماید: حتی اگر ثابت شود که اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر و سایر اشخاص فوق عمل می کرده انـد این نیز به کار ما نمی آیـد زیرا قـدماء عمـدتا قائل به اصاله العداله قائل بودند در نتیجه اگر فسق راوی ثابت نمی شد به آن عمل می کردند.

بنا بر این کسی که احراز وثاقت را شرط می داند که ما هم به همین قائلیم، عمل اصحاب برای ما حجّت نیست.

جواب این است که اگر ثابت شود که قدماء که معاصر معصومین بودند و عمل آنها در مرآی و مسمع اهل بیت بوده است به اصاله العداله عمل می کردند و عدم احراز فسق را کافی در عمل می دانستند، در این صورت ما هم باید قائل شویم که عمل به اصاله العداله صحیح بوده است زیرا تقریر معصوم علامت امضاء می بوده است.

ولی ما که قائل هستیم اصاله العداله کافی نیست و با شک در وثاقت فرد نمی توان به آن عمل کرد به سبب این است که عمل قدماء برای ما محرز نمی باشد و الا اگر ثابت بود ما هم مطابق آن عمل می کردیم. این در حالی است که آیت الله خوئی به فرض بناء قدماء این اشکال را مطرح می کند و حال آنکه حق این است که چنین بنایی برای ما ثابت نشده است. حتی با قول نجاشی نیز ثابت نمی شود که اصحاب به اصاله العداله عمل می کردند زیرا تصریح نجاشی شبیه به اجماع منقول است و چون جنبه ی حدس در آن قوی است نمی توان به آن اعتماد کرد. بله با ادعای نجاشی قول یکی دو نفر برای ما ثابت می شود که در نتیجه نصاب شهادت تکمیل می شود ولی اجماعی که او ادعا می کند ثابت نمی شود. بله از کلام شیخ و نجاشی این مقدار استفاده می شود که افراد قابل توجهی بر آن قائل شده اند و مشهور و مشایخ آنها به آن اعتقاد داشته اند.

ص: ۱۴۵

سپس آیت الله خوئی به مواردی از نقض اشاره می کند که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی و امثال او از غیر ثقات نقل کرده اند.

اما در مورد ابن ابی عمیر چهار مورد نقض ذکر می کند:

صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر از علی بن ابی حمزه چندین بار روایت کرده اند. در مورد علی بن ابی حمزه در رجال کشّی می خوانیم که علی بن حسن بن فضال در مورد او گفته است که کذاب و ملعون است.

نقض دوم یونس بن ذبیان است که شیخ در تهذیب و استبصار به سندش از صفوان و ابن ابی عمیر روایتی نقل می کند که آنها از یونس بن ذبیان روایت کرده اند. شیخ و نجاشی هر دو، او را تضعیف کرده اند.

نقول: اما راجع به علی بن ابی حمزه ی بطائنی می گوییم: در کتب سابق اشتباهی رخ داد که بعد به کتب دیگر منتقل شد. حسن بن فضال در مورد ابن ابی حمزه گفته است: کذاب ملعون. عبارت او چنین است: ابن مسعود (عیاشی) سمعت علی بن الحسن یقول: ابن ابی حمزه کذاب ملعون قد رویت عنه احادیث کثیره و کتب تفسیر القران من اول الی آخره الا انی لا استحل ان اروی عنه حدیثا واحدا.

مراد از ابن ابی حمزه ی فوق حسن بن علی بن ابی حمزه است که پسر علی بن ابی حمزه است که در واقفی بودن از پدرش بسیار شدیدتر بوده است. تصادفا عین تعبیر فوق از عیاشی در مورد علی بن ابی حمزه نیز وارد شده است.

ص: ۱۴۶

سهوا تصور شده بود که ابن ابن حمزه همان علی بن بن ابی حمزه است در حالی که حسن بن علی بن ابی حمزه است. صاحب معالم فی الجمله به این اشکال توجه داشته است. حق این است که عبارت فوق فقط در مورد حسن است و نه پدر او علی.

درباره ی علی بن فضال در کتب رجال آمده است که در امر حدیث بسیار دقیق بوده است و او می گوید که من با برادرهایم نزد پدرمان سماع حدیث می کردیم و بعد اضافه می کند که من هنگام روایت کردن، آن را به واسطه ی برادرانم روایت می کنم و نه مستقیم زیرا موقعی که من سماع حدیث می کردم سنم هجده بود و خود معانی روایات را تحویل نمی گرفتم از این رو هرچند خودم آنها را شنیدم ولی روایات را به واسطه ی برادرانم محمد و احمد نقل می کنم.

البته روایات کثیری هم دیده شده است که او بلا واسطه از پدرش روایت کرده است. شاید این روایات، روایاتی بوده که او ابتدا به عرض برادرانش رسانده و بعد که آنها صحه گذاشتند او آنها را از پدرش بلا واسطه نقل کرده است. پدر او در سال ۲۲۴ فوت کرده است و از قرائن برمی آید که علی بن حسن بن فضال در آن زمان حدود هجده بوده است. طبقات او و رتبه ی اساتید و شاگردان او نیز مؤید همین مطلب است بنا بر این ولادت او حدود ۲۰۶ بوده است. علی بن ابی حمزه در زمان حضرت رضا علیه السلام از دنیا رفته است. امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۳ یا ۲۰۲ فوت کرده است. یعنی فوت علی بن ابی حمزه قبل از امام رضا علیه السلام بوده است و در روایت است که امام رضا علیه السلام در مورد او گفته است که او را دفن کردند و از اهل بیت سؤال کردند و وقتی نوبت به من رسید زبانش متوقف شد و با عمود آتش بر فرق او زده اند. فوت او در حدود سال ۲۰۰ و یا ۲۰۱ بوده و زمانی بوده است که امام رضا علیه السلام در خراسان بوده است. بنا بر این امکان ندارد که علی بن حسن بن فضال تفسیر قرآن را از اول تا آخر پیش او خوانده باشد و بعد به سبب اینکه او دروغگو بوده، از او نقل روایت نکرده باشد زیرا علی بن حسن بعد از او به دنیا آمده و اگر در زمان حیات او زنده بوده باشد کودک شیرخواری بیش نبوده است.

این قرائن نشان می دهد که اشتباها ابن ابی حمزه را با پدرش که حسن بوده تطبیق کردند و نقضی که آیت الله خوئی نقل می کند در مورد این فرد صحیح نیست.

به هر حال علی بن ابی حمزه اگر چه کذاب و ملعون نباشد (بلکه پسرش کذاب و ملعون بوده) ولی اینکه از واقفیه است شکی در آن نیست. او حتی از رؤسای واقفیه بوده است.

اما راجع به یونس بن ذبیان می گوییم: اینکه در مورد آن طائفه گفته اند که لا ـ یروون و لا یرسلون الا عن ثقه که در نتیجه مراسیل آنها نیز حجّت است مرادشان این نیست که اگر روایتی بود که از ثقه و غیر ثقه نقل شده بود این افراد مقید بودند که فقط روایت ثقه را نقل کنند و حتی روایت غیر ثقه را به عنوان تأیید هم ذکر نکنند. مثلا این گونه نبوده که اگر یک سری اگر افراد سنی که غیر موثق هستند مانند ابوهریره و مانند آن روایت غدیر را حدیث ثقلین را نقل کرده باشند، هرگز روایات آنها را نقل نکنند. حق این است که اگر کسی از ثقه و غیر ثقه نقل کند و این دو در طول هم باشند چون نتیجه تابع اخس مقدمات است، خبر مزبور ضعیف می شود بنا بر این اگر در روایتی فرد موثقی از غیر ثقه و یا غیر ثقه ای از فرد موثق، روایتی نقل کند خبر مزبور ضعیف می باشد. ولی اگر در عرض هم باشند، یعنی مطلبی را جماعتی نقل کنند که سند در بعضی ثقه و در بعضی غیر ثقه باشد، روایات ثقه از اعتبار نمی افتد.

بنا بر این اگر ابن ابی عمیر از ده نفر روایتی به مضمون واحد نقل کند، سند یک روایت موثق باشد کافی است و لازم نیست که همه ی روات ثقه باشند.

روایت ابن ابی عمیر از یونس بن ذبیان، روایتی است که در عرض یونس، از فرد دیگری به نام یزید (یا برید) وجود دارد. همین که یزید بن خلیفه موثق باشد کافی است و لازم نیست که یونس هم ثقه باشد.

همه ی اینها در حالی است که در مورد یونس بن ذبیان از امام رضا علیه السلام روایت است که در مورد او فرموده است که ثقه و امین است. بنا بر این امام علیه السلام در مورد او حکم به وثاقت کرده است. روایات و عمل اصحاب هم بر اعتماد به روایات یونس استوار بوده است بنا بر این ممکن است شیخ و نجاشی در دو کتاب خود نسبت به یونس اشتباه کرده باشند و الا شیخ در عده اشتباه نکرده است.

مضافا بر اینکه بجز مورد فوق صفوان و ابن ابی عمیر در هیچ جای دیگر از یونس، روایت نقل نکرده اند.

روایات ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی جلسه ۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی

بحث در این است که محقق حلی راجع به مراسیل ابن ابی عمیر این اشکال را وارد کرده اند که او گاه از ضعاف نقل می کند. بنا بر این اگر روایتی را مرسلا ذکر کرده باشد که واسطه در آن محذوف باشد احتمال می دهیم که محذوف یکی از ضعاف باشد و در نتیجه نمی توان به آن تمسک کرد.

ص: ۱۴۹

شیخ بهایی درصدد بود جواب دهد و آن اینکه وسائط محذوف در مرسلات همواره ثقات هستند و این دلیل نمی شود که او در روایات مسند هم همواره از ثقات نقل کرده باشد.

گفتیم این جواب صحیح نیست زیرا اگر عبارت عُده فقط این بود که لا یرسل الا عن ثقه، کلام شیخ بهایی صحیح بود ولی در عُیده آمده است که: لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه. بنا بر این تمامی مشایخ ابن ابی عمیر از ثقات هستند. حتی می توان گفت که چون مسندات ابن ابی عمیر همه از ثقات هستند به این نتیجه می رسیم که مرسلات او نیز از ثقات بوده اند.

نتیجه اینکه اگر ما مواردی از نقض پیدا کردیم و دیدیم که او در روایات کثیره ای از غیر ثقه نقل کرده است اشکال محقق حلی تقویت می شود.

ما برای بررسی موضوع ابتدا به سراغ مواردی می رویم که ادعا شده است که ابن ابی عمیر از ضعاف نقل می کند که بعد ببینیم آیا می توان از آنها جواب داد یا نه.

ما حدود بیست مورد می توانیم پیدا کنیم که ابن ابی عمیر از کسانی نقل کرده است که گفته شده است از ضعاف هستند و عبارتند از:

۱.ابراهیم بن عمر یمانی. ابن ابی عمیر در کافی از او نقل کرده است. (۱) ابن غضائری در مورد ابراهیم بن عمر می گوید: ضعیف جدا.

ص: ۱۵۰

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۶۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲.اسحاق بن عبد العزیز. در کافی، ابن ابی عمیر در دو جا از او نقل کرده است: (۱) و (۲) و همچنین در تفسیر قمی . ابن غضائری در مورد ابراهیم بن عمر می گوید: یعرف حدیثه تاره و ینکر اخری و یجوز ان یخرج شاهدا.

۳.أمیه بن ابیه. ابن ابی عمیر در کتاب فلاح السائل و کشف المحجه که هر دو کتاب از سید بن طاووس است از او نقل کرده است. در رجال نجاشی در مورد امیه آمده است: ضعّفه اصحابنا. ابن غضائری در مورد او می گوید: ضعیف الرواه فی مذهبه ارتفاع. (یعنی دارای غلو بوده است.)

۴.حسن بن راشد. در رجال چند نفر به این نام هستند که آنی که ابن ابی عمیر از او نقل می کند همان حسن بن راشد است که در مورد او گفته شده است: مولی بنی العباس و یا مولی المنصور. ابن ابی عمیر از او روایات بسیاری نقل می کند که احتیاج به آدرس ندارد. ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف فی روایته.

۵.حسین بن احمد. کتاب او را ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی هر دو ذکر می کنند و در فهرست شیخ، طریقی که از او به کتاب این راوی ذکر شده است در طریق آن ابن ابی عمیر و صفوان قرار دارند. روایات ابن ابی عمیر از او زیاد است و در بعضی از اسانید از حسین بن احمد به حسین بن احمد المِنقَری آمده است. نجاشی در مورد او میگوید: کان ضعیفا ذکر ذلک اصحابنا رحمهم الله. در رجال شیخ در باب اصحاب امام کاظم علیه السلام آمده است: ضعیف.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۶۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۲۸۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

۶.داود رَقّی. در تهـذیب آمده است که ابن ابی عمیر از او روایت کرده است (۱) نجاشی در مورد او می گوید: ضعیف جدا و الغلاه یروی عنه. قال احمد بن عبد الواحد، قلما رأیت له حدیثا صدیدا. ابن غضائری در مورد او می گوید: کان فاسد المذهب، ضعیف الروایه لا یلتفت الیه.

۷.عبد الرحمان بن سالم. در کافی ابن ابی عمیر از او روایت می کند (۲) . بزنطی نیز از او در مواضعی نقل کرده است. . ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف.

۸.علی بن ابی حمزه بطائنی. ابن ابی عمیر کتاب او را نقل می کند و به این نکته در فهرست شیخ اشاره شده است. در رجال نجاشی گاه از ابن ابی عمیر که از او روایت نقل می کند به عنوان محمد بن زیاد تعبیر شده است که همان ابن ابی عمیر است. در مشیخه ی فقیه در مورد علی بن ابی حمزه آمده است که احمد بن محمد بن ابی نصر از او روایت کرده است و در همان کتاب در طریق ابی بصیر، محمد بن ابی عمیر را به عنوان راوی او نقل می کند و در اسانید بسیاری، ابن ابی عمیر از او نقل کرده است. در فهرست شیخ نیز در ترجمه ی علی بن ابی حمزه آمده است که صفوان بن یحیی راوی اوست و کتاب او را نقل می کند همچنین در اسانید متعددی صفوان از او روایت کرده است. در مورد علی بن ابی حمزه (البته آیت الله خوئی در مورد علی بن حمزه عبارتی ذکر می کند که قبلا به آن اشکال کردیم و آن اینکه از حسن بن فضال در مورد او نقل می کند: ابن ابی حمزه کذاب ملعون قد رویت عنه احادیث کثیره و کتب تفسیر القران من اول الی آخره الا انی لا استحل ان اروی عنه حدیثا واحدا. که گفتیم که مراد از این عبارت حسن بن علی بن ابی حمزه است نه خودش) در رجال کشّی آمده است که ابن فضال در مورد او گفته است: علی بن ابی حمزه کذاب متهم.

ص: ۱۵۲

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص ۲۱۰.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۴۹۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۹.علی بن حدید. در تهذیب، ابن ابی عمیر از او روایت می کننـد (۱) و هکذا در استبصار . شیخ در تهذیب در مورد او می گوید: هو مضعف جدا. در استبصار نیز می فرماید: ضعیف جدا. شیخ در رجال خود در مورد اصحاب امام جواد و امام هادی علیه السلام می فرماید: انه غال. در رجال کشّی از نصر نقل می کند که میگوید: علی بن حدید بن حُکَیم فطحی و فی مذهبه ارتفاع. (یعنی غالی است.)

۱۰.محمد بن الحجاج. در کتابی که به نوادر احمد بن محمد بن عیسی معروف است ابن ابی عمیر از او نقل می کند. البته مرحوم مجلسی تردید می کند که کتاب مزبور، نوادر احمد است یا کتاب حسین بن سعید می باشد. به نظر ما کتاب مزبور مسلما از حسین بن سعید است زیرا مشایخی که در آن به شکل وسیع ذکر شده است (مانند فضاله بن ایوب و نضر بن سوید) همان کسانی هستند که حسین بن سعید از آنها روایات بسیاری دارد. احمد بن محمد بن عیسی از اینها اگر روایت کرده باشد روایات کمی است. حسین بن سعید استاد احمد بوده است هرچند احمد، راوی این کتاب را از استادش روایت می کند.

۱۱.محمد بن عطیه. در کافی ابن ابی عمیر از او روایت کرده است. (۲) همچنین در تهذیب (۳) . نجاشی نیز در ترجمه ی محمد بن عطیه حناط آمده است که ابن ابی عمیر از او نقل می کند. علامه و ابن داود او را تضعیف کرده اند.

ص: ۱۵۳

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۷، ص۲۷۶.
۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۶۱، ط دار الکتب الاسلامیه.
۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۳، ص۱۰۲.

۱۲.معلّی بن خنیس. حسن بن محمد بن سماعه از محمد بن زیاد (ابن ابی عمیر) از او روایت کرده است. در تهذیب (۱) روایت ابن ابی عمیر از او نقل شده است و هکذا در استبصار . در مورد او در رجال نجاشی آمده است: ضعیف جدا. در رجال ابن غضائری آمده است: کان اول امره مُغیریّا (جزء مغیریه بوده است یعنی طرفدار مغیره بن سعد بوده است که از غلات متعصب بوده است.) ثم دعا الی محمد بن عبد الله (و سپس مردم را به نفس زکیه دعوت کرده است.) و فی هذه الظنه اخذه داود بن علی فقتله. (زیرا مدعی مهدویت بود و علیه منصور قیام هم کرده بود در نتیجه داود بن علی که در دربار منصور بود او را به قتل رساند) و الغلاه یضیفون إلیه کثیرا و لا أری الاعتماد علی شی ء من حدیثه .

۱۳.مفضَّل بن صالح که کنیه اش ابو جمیله است. محمد ابن عمیر در کتاب مختصر البصائر از او نقل حدیث کرده است. کتاب مزبور در مورد رجعت نوشته شده است و اشتباها تصور کرده اند که مختصر کتاب بصائر الدرجات سعد بن عبد الله است و حال آنکه صاحب کتاب کمی از روایات بصائر الدرجات و روایات کتب دیگر را در آن جمع کرده است. در کتاب بصائر الدرجات تألیف صفار نیز روایت ابن ابی عمیر از او ذکر شده است. البته در کتاب مزبور، نام محمد بن ابی عمیر به اشتباه محمد بن عمرو ذکر شده است. صدوق نیز در کتاب کمال الدین (که گاه به اشتباه اجمال الدین می گویند) و در امالی خود و در کفایه الاثر آن روایات را ذکر می کند. در مشیخه ی فقیه احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی در طریق ابی جمیله مفضل بن صالح از او روایت کرده است. همچنین در طریق سعید بن یسار (که در آن، لفظ المفضل به کار برده شده است که مراد از آن همان مفضل بن صالح است.) در اسانید بسیاری، بزنطی از او روایت کرده است. در کافی صفوان بن یحیی نیز او روایت کرده است (۲) . حدیث مزبور از صفوان را برقی در محاسن ذکر کرده است (در آن به سبب تلخیص فقط نام صفوان را می برد و بن یحیی را حذف کرده است.) نجاشی در ترجمه ی جابر بن یزید جعفی می گوید که از او جماعتی نقل کرده اند که درباره ی آنها طعن وارد شده است و آنها تضعیف شده اند. بعد نام می برد که یکی از آنها همان مفضّل بن صالح است. در رجال ابن غضائری آمده است: ضعیف کذاب یضع الحدیث.

ص: ۱۵۴

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۷، ص۱۴۴.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۵۳۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

۱۴. مفضّل بن عمر. ابن ابی عمیر از او روایات بسیاری دارد که البته روایات آنها در غیر کتب اربعه است. احمد بن محمد بن ابی نصر نیز در امالی صدوق و امالی شیخ از او روایت کرده است. در رجال نجاشی در مورد آمده است: فاسد المذهب، مضطرب الروایه، لاـ یعبأ به و قیل انه کان خطّابیا. (که از غلات معروف و مورد لعن بوده است.) و قد ذکرت له مصنفات لا یعول علیها و انما ذکرنا للشرط الذی قدمناه (یعنی اگر ما اسمی از او برده ایم برای این بوده است که تصمیم داشتیم کسانی که به فرق شیعه منسوب هستند و کتابی دارند را ذکر کنیم.) ابن غضائری در مورد او می گوید: ضعیف متهافت مرتفع القول خطابی و قد زید علیه شی ء کثیر (مطالب بسیاری نیز به او بسته اند) و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما و لا یجوز أن یکتب حدیثه. کشّی نیز خبری را ذکر می کند و بعد اضافه می کند: لعل هذا الخبر إنما روی فی حال استقامه المفضل قبل أن یصیر خطابیا.

موارد نقض در روات ابن ابی عمیر جلسه ۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد نقض در روات ابن ابی عمیر

یکی از اشخاصی که ابن ابی عمیر از او نقل کرده است (سجاده) نام دارد . در کتاب رجال آمده است که این نام، لقب حسن بن علی بن ابی عثمان است

نجاشی در مورد او گفته است: ضعّفه اصحابنا.

ص: ۱۵۵

غضائری در مورد او می گوید: ضعیف و فی مذهبه ارتفاع. (یعنی اهل غلو بوده است)

شیخ او را در باب اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما اسلام ذکر کرده است و فرموده است: انه غال.

در رجال کشّی آمده است: لقد کان من العلیائیه الذین یقعون فی رسول الله (ص) و لیس لهم فی الإسلام نصیب . یعنی او از آن علیّ اللهی هایی بوده است که نسبت به رسول خدا (ص) اهانت می کرده (یک دسته ی دیگری از غلات نیز بودند قائل به این بودند که رسول خدا (ص) خداوند است ولی سجاده از کسانی بوده که قائل بود علی علیه السلام خدا است.)

شخص دیگری که ابن ابی عمیر از او روایت می کند محمد بن سنان است. (۱) نجاشی در مورد او می گوید: هو رجل ضعیف جدا لا یعول و لا یلتفت الی ما تفرد به.

همچنین نجاشی در ترجمه ی میّاح مدائنی می گوید: ضعیف جدا له کتاب یعرف برساله میّاح و طریقها اضعف منها و هو محمد بن سنان.

در فهرست شیخ آمده است: و قد طُعن علیه و ضُعِّف ... و جمیع ما رواه إلا ما کان فیها من تخلیط أو غلو أخبرنا بکتبه و روایاته

جماعه. (یعنی جمیع مرویات او به استثناء آنهایی که حاوی مطالب غلو یا شبیه به غلو است را ما نقل کرده ایم. این نشان می دهد که در مرویات او مرویات غلو آمیز و تخلیطی وجود داشته است.)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۲۶۵، ابواب دفن، باب۷۷، شماره۳۶۰۲، ح۱۹، ط آل البیت.

همچنین شیخ در اصحاب امام رضا علیه السلام در مورد محمد بن سنان تصریح می کند که او ضعیف است.

کشّی از فضل بن شاذان نقل می کند که محمد بن سنان یکی از کذابین مشهورین بوده است. او در جایی دیگر که نام عده ای از غلات را ذکر می کند نام محمد بن سنان را نیز می برد.

ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف غال یضع لا یلتفت الیه. یعنی جزء وضاعین بوده است. بعد در ترجمه ی ضریح می گوید: ان طریقه ضعیف لان صاحب الکتاب قال و روی محمد بن سنان عن عبد الله بن جبله الکنانی.

همچنین غضائری در ترجمه ی محمد بن منذر می گوید: و أصحابنا یکرهون ما رواه محمد بن سنان عنه و یعتمدون ما رواه محمد بن بکر الأرجنی . (که صحیح آن الارحنی است.)

شیخ طوسی در تهذیب و استبصار در مورد او می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَیْهِ ضَعِیفٌ جِدّاً وَ مَا یَسْتَبِدُّ بِرِوَایَتِهِ وَ لَا یَشْرَکُهُ فِیهِ غَیْرُهُ (یعنی روایتی که فقط او نقل کرده باشد) لَا یُعْمَلُ عَلَیْهِ.

شیخ مفید نیز رساله ای در مورد عدد دارد که آیا ماه رمضان مانند سایر ماه های قمری است که گاه سی روز است و گاه بیست و نه روز یا اینکه ماه رمضان همواره سی روز است. کسی که طرفدار سی روز هستند اصحاب العدد نامیده می شوند و در مقابل آنها اصحاب الرؤیه هستند. شیخ مفید در مقام رد بر اصحاب العدد می فرماید: محمد بن سنان و هو مطعون فیه لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین .

ص: ۱۵۷

ابن داود درباره ی او می گوید: و الغالب علی حدیثه الفساد.

مجموع این افراد (که در جلسه ی قبل هم اسامی جمعی دیگر را ذکر کرده ایم) بیست نفر از کسانی هستند که تضعیف شده اند ولی ابن ابی عمیر از آنها نقل می کند. بعضی از اینها کسانی هستند که صفوان و یا بزنطی از آنها روایت کرده اند. در سابق نیز گفتیم که شیخ در عده در مورد این سه نفر می گوید که لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه و مراد از ثقه فقط کسی نیست که صادق باشد بلکه مذهب او نیز باید صحیح باشد. در میان آن بیست نفر بعضی انحراف مذهب دارند مثلا فطحی هستند و یا جزء غلات می باشد. ما غیر از این مورد بیست و پنج مورد دیگر نیز یافتیم که هرچند تضعیف نشده اند ولی فاسد مذهب دارند. مثلا سیزده نفر از آنها جزء واقفه بوده اند. بنا بر این این بیست و پنج نفر موجب می شود که کلام شیخ در عُده نقض شود زیرا کلام صاحب عُده بر این حمل می شود که نباید در میان این افراد کسی دارای فساد مذهب باشد. (تمامی این بیست و پنج نفر از کسانی هستند که ابن ابی عمیر از آنها روایت کرده است و در این لیست کاری نداریم که صفوان و بزنطی از آنها نقل کرده اند یا نه.)

اما کسانی که واقفی هستند:

ابراهیم بن عبد الحمید اسدی: ابن ابی عمیر از او روایت می کند و در فهرست شیخ در ترجمه ی ابراهیم و در ترجمه ی هشام بن حکم و در مشیخه ی فقیه در طریق ابراهیم بن هاشم و طریق عیسی بن ابی منصور، در نجاشی در ترجمه ی ابراهیم، آمده است که ابن ابی عمیر از او روایت کرده است. به هر حال، اسانید بسیاری وجود دارد که ابن ابی عمیر از او روایت کرده است و احتیاج نیست که به روایات آنها اشاره کنیم.

حسین بن مختار: در کافی (۱) و در خصال و محاسن روایت ابن ابی عمیر از او ذکر شده است. البته روایت محاسن محل تردید است زیرا همین روایت در کافی (۲) آمده است ولی در آن به جای حسین بن مختار، حسین بن عثمان ذکر شده است.

شیخ در اصحاب الکاظم علیه السلام بیان می کند که او واقفی است.

حَنَانُ بْنُ سَدِیر: در امالی شیخ و تهذیب (۳) (۴) و علل روایت ابن ابی عمیر از او ذکر شده است.

شیخ در اصحاب امام کاظم علیه السلام در مورد او گفت است که او واقفی است.

کشّی در مورد او می گوید: سمعت حمدویه ذکر عن أشیاخه أن حنان بن سدیر واقفی .

دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْن : روایت ابن ابی عمیر از او در وسائل (۵) ذکر شده است.

شیخ در رجال در اصحاب کاظم علیه السلام می فرماید که او واقفی است. از ابن عقده نیز واقفی بوده او نقل شده است.

دُرُست بن ابی منصور («درست» هما کلمه ی فارسی است): نجاشی در ترجمه ی او گفته است که ابن ابی عمیر کتاب او را نقل می کند. در رجال شیخ در اصحاب امام کاظم علیه السلام آمده است که او واقفی است و از رجال کشّی استفاده می شود که حمدویه نیز همین مطلب را در مورد او از بعضی از اشیاخش نقل کرده است. روایت ابن ابی عمیر از او در اسناد بسیاری ذکر شده است.

ص: ۱۵۹

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۵۰۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۲۹۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۴۸.

۴- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۵۳.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۹، ابواب صفات القاضی، باب۹، شماره۳۳۳۶۶، ح۳۳، ط آل البیت.

زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ : روایت ابن ابی عمیر از او در تهذیب (۱) ذکر شده است در آنجا آمده است: مُوسَی بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِ عَنْ زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ الصَّيْرَفِيِّ. محمد بزاز همان ابن ابی عمیر است زیرا او بزاز بوده است و موسی بن القاسم از او روایات بسیاری دارد.

در رجال نجاشی در مورد او آمده است: حکی عنه ما یدل علی انه کان واقفا فی حدیثه و کان مختلط الامر فی حدیثه. (یعنی احادیث صحیح و نا صحیح را با هم مخلوط کرده و نقل می کرده است.)

زیاد بن مروان: ابن ابی عمیر از او در موارد عدیده ای نقل می کند.

در رجال نجاشی آمده است: وقف فی الرضا علیه السلام.

در رجال شیخ در مورد اصحاب امام کاظم علیه السلام آمده است: واقفی

در یکی از اسناد کافی که نام او آورده شده است آمده است: کان من الواقفه.

کشّی از حمدویه از حسن بن موسی در مورد او نقل کرده است: هو احد ارکان الوقف.

در مورد او گفته شده است که پول بسیاری به دست آورده است و امامت امام رضا علیه السلام را انکار کرده است و او را مانند علی بن ابی حمزه یکی از ارکان واقفیه ذکر کرده اند.

سَماعه بن مهران: شیخ در رجال خود در اصحاب امام کاظم علیه السلام و در عده از او نام برده و فرموده است که او واقفی می باشد.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۵، ص۳۳۳.

سَیْفِ بْنِ عَمِیرَه: ابن ابی عمیر در موارد متعددی از او روایت کرده است. ابن شهرآشوب در معالم العلماء در مورد او می گوید که او واقفی بوده است.

عثمان بن عیسی: در ثواب الاعمال و دلائل الامامه و تفسیر قمی روایت ابن ابی عمیر از او ذکر شده است.

در رجال نجاشی در مورد او آمده است: انه کان شیخ الواقفی و وجهه.

در فهرست شیخ و اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام آمده است که او واقفی بوده است.

محمد بن اسحاق بن عمار: ابن ابی عمیر در موارد متعددی از او روایت کرده است.

صدوق در مورد او می گوید: انه واقفی.

منصور بن یونس بُزُرج (معرّب بزرگ): ابن ابی عمیر از او روایت کرده است و در فهرست شیخ طوسی در ترجمه ی منصور آمده که ابن ابی عمیر کتاب او را نقل کرده و شیخ در اصحاب امام کاظم علیه السلام می فرماید که او واقفی است.

موسی بن بکر: شیخ در ترجمه ی او در کتاب فهرست از روایت ابن ابی عمیر از او سخن می گوید و در من لا یحضر و در اصحاب امام کاظم می فرماید که او واقفی است.

این سیزده نفر واقفیه اند.

اما افراد دیگر که در مذهب انحراف دارند:

ابان بن عثمان: علی بن حسن بن فضال در مورد او می گوید که او ناووسی بوده است. آنها کسانی هستند که بر امام صادق علیه السلام وقف کرده اند یعنی قائل هستند که او فوت نکرده و همچنان زنده است. ابان، شیخ معروف ابن ابی عمیر است و ابن ابی عمیر از او روایات بسیاری دارد.

در خاتمه ی خلاصه ی علامه در فائده ی هشتم در مورد او آمده است که او فطحی بوده است.

از مختلف نقل شده است که او ناووسی بوده است.

از منتهای علامه در مورد او نقل شده است که او واقفی بوده است. (البته علامه به اشتباه او را واقفی را فطحی می نامد زیرا در ذهن علامه بوده است که او انحراف مذهب دارد و از این رو در نوع انحراف او اشتباه کرده است. مخصوصا که بین فطحی و ناووسی و واقفی شباهت است)

اسحاق بن عمار ساباطی: ابن ابی عمیر از او به سند صحیح نقل کرده است و در فهرست شیخ به آن اشاره شده است. شیخ در فهرست می فرماید که او فطحی بوده است.

اسماعیل بن عمار: روایت ابن ابی عمیر از او در کافی (۱) ذکر شده است.

ابن شهرآشوب در معالم العلماء در مورد او می گوید که فطحی بوده است.

یونس بن یعقوب: در فهرست شیخ آمده است که ابن ابی عمیر کتاب او را نقل می کند و روایت او از یونس در اسانید بسیاری ذکر شده است.

در رجال کشّی آمده است که عیاشی از ابن مسعود نقل می کند که او فطحی بوده است. همچنین از حمدیویه از بعضی از اصحاب نقل می کند که او فطحی بوده است.

عبد الله بن بکیر: در فهرست شیخ، استبصار، عده و رجال کشّی آمده است که او فطحی بوده است. روایت ابن ابی عمیر از او بسیار است. در فهرست آمده است که او کتاب عبد الله بن بکیر را نقل می کند در نتیجه در اسانید بسیاری ابن ابی عمیر از او روایت کرده است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۵۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

در تهذیب و استبصار آمده است که او فطحی بوده است.

خالد بن نجیح الجوّان: در رجال کشّی آمده است: انه من اهل الارتفاع (یعنی از غلات است)

زیاد بن منذر: در امالی صدوق آمده است که ابو احمد محمد بن زیاد که همان ابن ابی عمیر است از او روایت کرده است. در فهرست شیخ آمده است: زیدی المذهب و إلیه تنسب الزیدیه الجارودیه. (زیرا کنیه ی زید بن منذر، ابو جارود بوده است. الآن، یمنی ها نیز جارودی هستند.). این مطلب در رجال شیخ در مورد اصحاب امام باقر علیه السلام ذکر شده است. ابن غضائری در مورد او می گوید: و زیاد هو صاحب المقام حدیثه فی حدیث أصحابنا أکثر منه فی الزیدیه.

عبد الله محض: او به امام صادق علیه السلام در موارد مختلفی اعتراض و اهانت کرده است و پسر او نفس زکیه است که ادعای مهدویت کرد و بسیاری از مسلمانان و شیعیان را گمراه نمود و تصمیم داشتند که امام صادق علیه السلام را نیز وادار به متابعت کنند که وقتی حاضر نشد حضرت را زندانی کردند. منصور سرآخر، محمد بن نفس زکیه را کشت. عبد الله محض، مردم را به سمت پسرش دعوت می کرد. او عبد الله بن حسن بن حسن بن علی است که ابن ابی عمیر از او در امالی صدوق و امالی شیخ روایت نقل کرده است.

این تعداد، شیعیان منحرف هستند.

ص: ۱۶۳

اما سنی هایی که ابن ابی عمیر از آنها روایت می کند:

مالک ابن انس: او امام مالکی ها است در فهرست شیخ طوسی آمده است که ابن ابی عمیر از او روایت کرده است. در خصال آمده است که ابو احمد محمد بن زیاد ازدی که همان ابن ابی عمیر است از او روایت کرده است. نام دیگر مالک بن انس، ابن عامر بوده است. در امالی صدوق و در علل روایات ابن ابی عمیر از او ذکر شده است.

محمد بن عبد الرحمان بن ابی لیلی: او از قضات معروف عامه است که ابن ابی عمیر از او در امالی صدوق و در کمال الدین روایت کرده است.

محمد بن یحیی الخثعمی: در فهرست شیخ طوسی در ترجمه ی او آمده است که ابن ابی عمیر کتاب او را ذکر می کند. در نتیجه روایت ابن ابی عمیر از او در اسانید بسیاری وجود دارد.

در استبصار آمده است: انه عامیّ.

ابو حنیفه: او امام حنفی ها است و در کتاب اختصاص آمده است: محمد بن أبی عمیر قال قال أبو حنیفه لأبی جعفر مؤمن الطاق ...

اینها بیست و پنج مورد از کسانی بودند که در مذهب منحرف بودند. با اضافه ی به بیست مورد قبلی در واقع چهل و پنج مورد نقض وجود دارد.

حال باید دید از این نقض ها چه جوابی می توان داد.

جواب از نقض هایی که در مورد روات ابن ابی عمیر وارد شده است جلسه ۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب از نقض هایی که در مورد روات ابن ابی عمیر وارد شده است

از نقض هایی که تا به حال شده است جواب هایی داده شده است و از هر چند تایی از آن نقض ها جواب هایی می توان داد، بعضی از آنها جواب های متعددی و بعضی جواب واحدی دارد. سر آخر باید مجموعه ی جواب ها را بررسی کنیم.

یک قسم از نقض ها محل مناقشه است و معلوم نیست که ابن ابی عمیر از آن افراد که ضعیف هستند نقل کرده باشد و حتی می دانیم که او از آنها نقل نکرده است.

یکی از آنها روایت ابن ابی عمیر از محمد بن سنان است. صاحب وسائل سند روایت را این گونه بیان می کند: یعقوب بن یزید از ابن ابی عمیر از محمد بن سنان روایت نقل می کند.

صاحب وسائل به اشتباه آن را نقل کرده است و اصل روایت این گونه است: یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر و محمد بن سنان کما اینکه صحیح آن در علل و کامل الزیارات موجود است این روایت را هم علل ذکر کرده است و هم صاحب کامل الزیارات در علل به شکل عطف آمده است و در علل، یعقوب بن یزید عن محمد بن سنان یعنی بین این دو، ابن ابی عمیر واسطه نشده است. ابن ابی عمیر هرگز از محمد بن سنان روایت نکرده است و هر دو در عصر واحد بودند و اینکه این دو با هم عطف شده باشند بسیار زیاد است.

ص: ۱۶۵

اما چهار نقضی که آیت الله خوئی به عنوان نقض در روایات ابن ابی عمیر ذکر کرده است یکی روایت ابن ابی عمیر از علی بن حدید از جمیل بن دراج است.

اینجا نیز اشتباهی در تهذیب و استبصار واقع شده است این اشتباه ممکن است از شیخ باشد و ممکن است از نسخه ای باشد که شیخ در دست داشته است. البته بعید است که این اشتباه مربوط به نسخی باشد که بعد از شیخ ارائه شده است زیرا ما وقتی نسخه های قدیمی را با هم مقابله کردیم که این اشتباه در آنها وجود داشته است. به هر حال صحیح این است که ابن ابی عمیر و علی بن حدید بر هم عطف شده اند نه اینکه ابن ابی عمیر از او روایت کرده باشد. سابقا هم گفتیم که صاحب معالم فرموده بود، از آنجا که ارتکاز این بود که هر کس با (عن) از دیگری نقل روایت کند بعضی وقت ها دو نفر که با هم به واو عطف شده بودند به جای واو از کلمه ی عن تعبیر شده است. شیخ نیز چون کثیر التالیف بوده است متعدد از این اشتباهات را مرتکب شده است و بعد بسیاری از این اشتباهات را تصحیح کرده است. نسخه ی اصلی تهذیب در دست صاحب معالم بوده است و مواردی از این قبیل با خط خود شیخ اصلاح شده است.

قرینه ی دیگر این است که جمیل بن دراج از مشایخ ابن ابی عمیر است و ابن ابی عمیر اگر جمیل روایات بسیاری دارد و غیر

متعارف است که او از شیخ خود به واسطه ی علی بن حدید روایت کرده باشد.

ص: ۱۶۶

همچنین ابن ابی عمیر و علی بن حدید هر دو در یک طبقه قرار داشتند و هر دو از جمیل به مقدار زیادی روایت می کنند.

مضافا بر اینکه بجز مورد مذکور ابن ابی عمیر از علی بن حدید روایت نکرده است.

روایت فوق در کافی به سند دیگری آمده است که ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج بدون واسطه نقل می کند. (۱)

اما بررسی نقض به سجاده: حسن بن علی بن ابی عثمان تضعیف شده است.

به نظر ما نقض مزبور صحیح نیست زیرا سجاده لقب عامی است و مانند علامه است و به معنای کسی است که بسیار سجده می کند. بله در کتب اربعه، سجاده به شخص معینی ارجاع دارد و جامع الروات یک نفر را به این لقب ذکر کرده است و آن برای این است که او فقط به روات کتب اربعه اشاره داشته است ولی روایت ابن ابی عمیر از او کتب اربعه نیست بلکه از محاسن برقی است.

مثلا در طب الائمه آمده است: حدثنا ابو الحسن المعلی سجاده عن ابو الخیر الرازی بعد دو حدیث به این سند نقل می کند.

در دلائل الامامه آمده است: روی محمد بن الحسن الملقب بسجاده عن الحسن بن علی الوشاء

البته سجاده که در محاسن برقی است هیچ یک از دو فرد مزبور نیست زیرا طبقه ی دو فرد مزبور به گونه ای نیست که ابن ابی عمیر از آنها نقل کند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۴۳۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

همچنین اگر به سند محاسن دقت شود، طبقه ی سجاده مساعد است که او غیر از حسن بن علی بن ابی عثمان باشد. زیرا برقی حدود شصت سال بعد از ابن ابی عمیر زنده بوده است زیرا وفات برقی در حدود ۲۸۰ بوده است و او کتاب سجاده را روایت می کند. بنا بر این طبقه ی سجاده اقتضاء می کند که جزء مشایخ ابن ابی عمیر نباشد بلکه جزء مشایخ برقی باشد که شصت سال بعد از برقی زنده بوده است.

همچنین سجاده ی معروف که حسن بن علی بن ابی عثمان در موارد متعدد دیگری روایت دارد که نه ابن ابی عمیر از او روایت کرده است و نه مروی او محمد بن عمر بن ولید دستی است (زیرا در محاسن، سجاده از محمد بن عمر روایت می کند.)

نقض به محمد بن الحجاج المدنی: شیخ در رجال می فرماید: او منکر الحدیث است.

اولا عبارت منکر الحدیث دلالت مستقیمی بر ضعیف بودن راوی ندارد بلکه معنای آن این است که او احادیثی را نقل کرده است که نزد شیعه شناخته نشده بود. ممکن است او این احادیث را از کسانی شنیده و نقل کرده باشد و این بدان معنا نیست که خودش آنها را جعل کرده باشد. این نکته صرفا بیان ضعف سلیقه ی او بوده است.

جواب دیگر این است که معلوم نیست ابن ابی عمیر از او روایت کرده باشد زیرا در کتاب نوادر حسین بن سعید که به کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی مشهور شده است کتاب محمد بن الحجاج بدون ذکر المدنی آمده است. در کتاب شیخ نیز دو نفر به نام محمد بن الحجاج ذکر شده است یکی المدنی است که در مورد او نوشته شده است که منکر الحدیث است و دیگری محمد بن الحجاج اللخمی الکوفی است که از اصحاب امام صادق علیه السلام است که البته در مورد او نه توثیقی ذکر شده است و نه تضعیفی. بنا بر این مشخص نیست که محمد الحجاجی که ابن ابی عمیر از او روایت می کند و در آن ذکر المدنی یا غیر آن نیامده است همان المدنی باشد تا نقض مزبور صحیح باشد.

معلی بن خنیس: در تهذیب و استبصار آمده است که محمد بن زیاد که ابن ابی عمیر است از او روایت کرده است.

به نظر ما یک واسطه در اینجا وجود داشته است که حذف شده است زیرا بسیار بعید است که او شیخ ابن ابی عمیر بوده باشد. ابن ابی عمیر در ۲۱۷ فوت کرده است و معلی بن خنیس توسط رجال دولت منصور و به دست کسی به نام داود بن علی کشته شده است و امام علیه السلام به اسماعیل دستور می دهد که قاتل او که داود نام بوده است باید قصاص شود. در رجال آمده است که او در سال ۱۳۳ کشته شده است. معلی بن خنیس نیز باید قبل از این تاریخ کشته شده باشد. بنا بر این بین ابن ابی عمیر و معلی فاصله ی بسیاری که حدود هشتاد و چهار سال است وجود داشته مخصوصا که در مورد ابن ابی عمیر که فرد مشهوری است گفته نشده است که از معمرین بوده و عمر او طولانی بوده باشد.

ابراهیم بن عمر: مراد ابراهیم بن عمر یمانی است.

ما بجز یک مورد در کافی که آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع نیافتیم که ابن ابی عمیر از او روایت کرده باشد.

بعد از مراجعه به حالات ابراهیم بن عمر یمانی متوجه شدیم که ابن ابی عمیر به واسطه ی حماد بن عیسی کتاب او را روایت می کند و به احتمال قوی در سند مزبور سقطی واقع شده است یعنی حماد بن عیسی که در این وسط بوده است از سند افتاده است.

ص: ۱۶۹

کسانی که با مسأله ی تصحیح سند سر و کار ندارند در بسیاری موارد اصل عدم خطاء را اجرا می کنند. ولی حق این است که این اشتباهات به قدری زیاد است که باید بر اساس احتیاط جلو رفت و اجرای اصل عدم خطاء که اصلی عقلایی است در این اسناد عقلایی نیست. بله اگر اصلی عقلایی بود که برای نوع مردم اطمینان بخش بود و در یک مورد برای شخصی خاص اطمینان بخش نبود می شد به آن اصل تمسک کرد ولی گاه چنین نیست مثلا در روایت است که گاه فقط یک نفر مدعی رویت هلال شده است که امام علیه السلام می فرماید: اگر یک نفر دیده باشد ما بقی هم می بایست می دیدند. بنا بر این شهادت بینه در این مورد بی اثر است و بینه در این مورد حجّت نیست. ما نحن فیه هم از این قبیل است و اصل عدم خطاء در مورد سند جاری نمی شود.

جواز از نقض هایی که به روات ابن ابی عمیر و صفوان جلسه ۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواز از نقض هایی که به روات ابن ابی عمیر و صفوان

بحث در نقض هایی است که در مورد ابن ابی عمیر ذکر شده است زیرا شیخ در عده ادعا می کند که او فقط از ثقه روایت می کند. در سابق چهل و پنج مورد از این موارد نقض را ذکر کردیم و بعد یک مورد دیگر نیز به دست آوردیم. البته در سابق ابو حنیفه را نیز جزء نقض ها ذکر کرده ایم که اکنون اضافه می کنیم آن مورد نمی تواند جزء نقض باشد و باید از لیست حذف شود.

ص: ۱۷۰

صَبَّاحٍ الْمُزَنِی : ابن ابی عمیر در علل از او روایت کرده است.

ابن غضائری در مورد او می گوید: صباح بن یحیی المزنی أبو محمد کوفی زیدی حدیثه فی حدیث أصحابنا ضعیف یجوز أن یخرج شاهدا.

در نسخه ای که نزد علامه است صباح بن قیس بن یحیی المزنی است.

در رجال ابن داود، صباح بن بشیر بن یحیی المزنی است. به هر حال کلمه ی قیس و بشیر از نظر کتابت مشابه هم است. به هر حال معلوم نیست که رجال علامه تصحیف شده است یا رجال ابی داود.

آیت الله خوئی می فرماید: ثابت نیست که کتاب ابن غضائری به مؤلفش منتسب باشد بنا بر این قابل استناد نیست و سایرین هم که صبّاح را تضعیف کرده اند به کتاب غضائری تمسک کرده اند. (البته ما بعدا در مورد کتاب غضائری سخن می گوییم)

با این حال حتی اگر در کتاب ابن غضائری اشکال کنیم این نکته در کتب دیگر هم آمده است. مثلا قبل از ابن غضائری، سعد بن عبد الله اشعری در ملل و نحل کتاب بسیار خوبی دارد به نام المقاله و الفرق که از اصول کتاب ملل و نحلی است و در آن

در صفحه ی ۷۱ می گوید: و من الزیدیه فرقه تسمی الصباحیه و هو اصحاب الصباح المزنی و أمرهم ان یعلنوا البرائه من ابی بکر و عمر و ان یقرّوا بالرجعه.

به هر حال نقض هایی به بزنطی و صفوان وارد است و مجموع همه ی آنها به شصت و چهار نفر بالغ می شوند که البته بعضی نقض در هر سه هستند و بعضی در دو تا. بعضی از این افراد تضعیف شده اند و بعضی از این افراد انحراف مذهب دارند.

ص: ۱۷۱

به هر حال عده از این موارد نقض در واقع جزء مرویات بلا- واسطه ابن ابی عمیر نیستند گاه مطمئن هستیم که اینها جزء مرویات ابن ابی عمیر نیستند و گاه دلیل برای اثبات آن نداریم.

ابراهیم بن عمر یمانی: قبلا در مورد او سخن گفتیم و اکنون اضافه می کنیم: روایت ابراهیم بن عمر که در کافی آمده است از نظر راوی و از نظر مروی عنه دچار غرابتی است که نظیر آن در سایر اسانید نیست. یعنی بجز این روایت موردی یافت نمی شود که ابن ابی عمیر از او روایت کرده باشد. دیگر اینکه ابراهیم بن عمر از عمرو بن شمر روایت می کند و حال آنکه در هیچ روایت دیگری نمی بینیم که ابراهیم بن عمر از عمرو بن شمر روایت کرده باشد. این گونه موارد که بی سابقه است نوعا به سبب غلط نسخه بوده است که ما در بسیاری از موارد توانستیم غلط آن را پیدا کنیم و گاه هم به سبب محدود بودن مدارک نتوانستیم آن را ثابت کنیم.

به هر حال اصل عدم خطاء در این گونه موارد جاری نیست و کسانی که با تصحیفات سر و کار دارند می دانند که موارد اشتباه به حدی زیاد است که نمی توان اصل مزبور را جاری کرد. به هر حال، مورد بالا قابل احتجاج نیست و نقض محسوب نمی شود.

اسماعیل بن عمار: مورد دیگر، روایتی است که ابن ابی عمیر از اسماعیل بن عمار از اسحاق بن عمار نقل می کند: عن ابن أبی عمیر، عن إسماعیل بن عمار، عن إسحاق بن عمار، عن أبی عبد الله. (۱)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۳۵۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

به نظر ما به ظن قوی، سند فوق مقلوب است یعنی اسحاق بن عمار است که از اسماعیل بن عمار روایت می کند این دو برادر هم هستند و اسماعیل برادر بزرگتر است و تنها جایی است که اسماعیل از اسحاق روایت می کند. مضافا بر اینکه در جایی دیده نشده است که ابن ابی عمیر از اسماعیل روایت کرده باشد.

همچنین ابن ابی عمیر از اسحاق، بلا واسطه روایت می کند و حال آنکه در این روایت روایت را به واسطه ی اسماعیل نقل می کند.

به هر حال در بسیاری از اسانید دیده شده است که سند در آن مقلوب بوده است و افراد در آن پس و پیش شده اند.

بنا بر این اسماعیل بن عمار نمی تواند جزء نقض های فوق باشد.

امیه بن ابیه: در کتاب فلاح السائل و کشف المحجه ابن ابی عمیر از او روایت می کند.

در نقل فوق استبعادی وجود دارد و آن اینکه امیه بن ابیه در طبقه ی مشایخ ابن ابی عمیر نیست. غالبا شاگردهای ابن ابی عمیر از امیه نقل می کنند مضافا بر اینکه فقط در همان روایت دیده شده است که ابن ابی عمیر از او نقل می کند.

شاید این موارد از باب عطف باشد یعنی واو عاطفه به (عن) تبدیل شده است.

جعفر بن سماعه: البته ابن ابی عمیر از او روایت نمی کند بلکه صفوان بن یحیی از او روایت می کند. (۱)

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۳، ص۸۵.

شیخ در مورد او در اصحاب امام کاظم فرموده است که او واقفی است.

نجاشی نیز از او به جعفر بن محمد بن سماعه تعبیر می کند زیرا اسامی را نوعا به جد نسبت می دادند بنا بر این جعفر بن سماعه عموی حسن بن محمد بن سماعه نیست بلکه برادر اوست بعد به شکل اختصار جعفر بن سماعه می گویند مانند علی بن بابویه و محمد بن بابویه و علی بن فضال. به هر حال نجاشی در مورد او می گوید که او واقفی است.

شیخ نیز می فرماید که او واقفی است.

ما بعد از مراجعه به روایت فوق مشاهده کردیم که در آن واو عاطفه به (عن) تبدیل شده است. چون راوی از صفوان، حسن بن محمد بن سماعه است: الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْعِیصِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام.

روایت فوق از دو جهت بر خلاف متعارف است یکی اینکه حسن بن محمد بن سماعه که برادر جعفر است همواره بدون واسطه از او نقل می کند و حتی او راوی کتاب برادرش است.

اگر به معجم رجال آیت الله خوئی مراجعه شود بجز سه مورد حسن از جعفر نقل می کند. یکی از آن سه مورد همین مورد محل ماست که به نظر ما تحریف است. هرگز بین حسن و جعفر واسطه ای نبوده است.

همچنین بجز مورد فوق در هیچ روایتی دیده نشده که صفوان از جعفر بن سماعه روایت کرده باشد.

ص: ۱۷۴

مضافا بر اینکه دیده نشده است که بین صفوان و عیص واسطه ای باشد. در مشیخه ی فقیه آمده است که صفوان بن یحیی از عیص نقل می کند و این در جایی است که فردی کتاب دیگری را نقل می کند.

در فهرست شیخ و نجاشی آمده است که صفوان کتاب عیص را نقل می کند. بنا بر این در بیش از صد مورد دیده می شود که صفوان بی واسطه از عیص نقل کرده است.

همه قرینه بر این می باشد که واو عاطفه به (عن) تبدیل شده است یعنی عبارت باید چنین باشد: الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى و جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْعِيصِ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّه عليه السلام. حسن شاگرد سماعه و جعفر است و هر دو شاگرد عیص می باشند.

الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّال : صفوان از او روایت می کند. (۱)

گفته شده است که او فطحی بوده است. البته در مورد او گفته شده است که مستبصر شده است و ما نیز باید طبق ادله ی موجود حکم به استبصار او کنیم ولی در عین حال حدیث صفوان از او در حال انحراف او بوده است زیرا او هنگام مرگ و هنگام شهادت دادن در هنگام احتضار مستبصر شد.

در رجال نجاشی آمده است: ان الحسن بن علی فطحیا یقول بإمامه عبد الله بن جعفر فرجع.

کشّی در مورد او می گوید: و کان الحسن بن علی بن فضال فطحیا یقول بعبد الله بن جعفر قبل أبی الحسن (ع) فرجع فیما حکی عنه فی هذا الحدیث إن شاء الله تعالی.

ص: ۱۷۵

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۳۸.

حتی بعضی از نزدیکان و حتی پسر او متوجه نشدند که او از فطحی بودن برگشته باشد و وقتی محمد بن عبد الله بن زراره نقل می کند که شاهد بوده که او هنگام احتضار برگشته است از او قبول نکرده بودند.

در فهرست شیخ نیز نظیر این مطلب آمده است.

بررسی نقض های وارده به ابن ابی عمیر و صفوان جلسه ۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نقض های وارده به ابن ابی عمیر و صفوان

در جلسه ی قبل در جواب از نقضی که به اسماعیل بن عمار شده بود گفتیم که به نظر ما به ظن قوی، سند فوق مقلوب است و سند چنین است: عن ابن أبی عمیر، عن إسماعیل بن عمار، عن إسحاق بن عمار، عن أبی عبد الله. (۱)

زیرا دیده نشده است که ابن ابی عمیر از اسماعیل بن عمار بجز مورد فوق روایت کند و دوم اینکه ابن ابی عمیر کتاب اسحاق را نقل می کند ولی در روایت فوق اسماعیل بن عمار در این وسط واسطه شده است.

بنا بر این سند باید چنین بوده باشد، ابن ابی عمیر، عن اسحاق بن عمار عن اسماعیل بن عمار.

مشکل دیگر این است که اسحاق نیز از اسماعیل روایت نمی کند. فقط در غیبت نعمانی آمده است که اسحاق می گوید که برادرم دینش را به امام صادق علیه السلام عرضه داشت و ایشان نیز چیزی فرمودند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۵۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

بنا بر این شاید استشمام شود که او از برادرش شنیده باشد که به او گفته است که من نزد امام صادق علیه السلام رفتم و دینم را عرضه داشتم و حضرت چنین و چنان فرمود. (البته شاید اسحاق در آن زمان حاضر بوده که در نتیجه خودش راوی است نه اینکه از برادرش نقل کرده باشد.)

اما در مورد

امیه بن ابیه: در کتاب فلاح السائل و کشف المحجه ابن ابی عمیر از او روایت می کند.

احمد بن هلال از ابن ابی عمیر نقل می کند که او از امیه نقل کرده است. این در حالی است که کتاب امیه را خود احمد بن هلال نقل می کند که چهل و پنج سال بعد از امیه بوده است.

بنا بر این احتمال می رود که به جای عن می بایست از واو عطف استفاده می شد.

الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّال : صـفوان از او که فطحی است روایت می کنـد: الحسـین بن سـعید عن صـفوان بن یحیی ومحمـد بن خالد الاشعری عن الحسن بن علی بن فضال عن عبد الله بن بکیر عن زراره (۱)

این سند از سه جهت غرابت دارد:

اول اینکه صفوان بجز این مورد از حسن بن علی روایت ندارد.

دوم اینکه محمد بن خالد اشعری از حسن بن علی بجز این روایت، روایتی ندارد.

حسین بن سعید شاگرد حسن بن علی است که از او روایات کثیری را نقل می کند.

ص: ۱۷۷

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۳۸.

صفوان بن یحیی و محمد بن خالد هر دو شاگرد عبد الله بن بکیر هستند و بعید از حسن واسطه شود.

تمامی این مشکلات با تبدیل عن به واو، حل می شود یعنی الحسین بن سعید عن صفوان بن یحیی ومحمد بن خالد الاشعری و الحسن بن علی بن فضال عن عبد الله بن بکیر عن زراره.

الْحُسَیْنُ بْنُ قِیَامَا: صفوان بن یحیی از او در عیون روایت می کند و در عیون آمده است که او از رؤساء واقفه بوده است: عن عبد الرحمن بن أبی نجران و صفوان بن یحیی قالا ـ حدثنا الحسین بن قیاما و کان من رؤساء الواقفه فسألنا أن نستأذن له علی الرضا علیه السلام ففعلنا

با این حال کلمه ی حدثنا در عبارت فوق اشتباه است و صحیح آن (جائنا) بوده است. صحیح آن در اعلام الوری آمده است.

همچنین اگر در خود سند دقت شود مشخص می شود که صحیح آن جائنا بوده است. یعنی نزد ما آمد و خواست که با امام رضا علیه السلام ملاقات کند و ما اجازه گرفتیم و او برای مناظره وارد شد.

علی بن حدید: در سابق این را بحث کردیم و گفتیم که به حسب نقل صاحب وسائل، به جای واو عاطفه از عن تعبیر شده است. بنا بر این ابن ابی عمیر از علی بن حدید روایت نکرده است بلکه او و علی بن حدید با هم از دیگری روایت کرده اند.

ص: ۱۷۸

محمـد بن حجـاج: شـیخ در مورد او می گویـد که منکر الحـدیث است. به نظر مـا این عبارت دلالت بر ضـعف راوی می کند هرچند آیت الله خوئی در دلالت آن بر ضعف راوی اشکال می کند.

به هر حـال مشـخص نیست که این محمـد بن حجاج همان کسـی باشـد که منکر الحـدیث است. این نام در رجال بر چنـد نفر منطبق است. یکی از آنهـا محمـد بن حجاج مصـفر است که در سال ۲۱۶ فوت کرده است. در میزان الاعتـدال، لسـان المیزان، مجروحین ابن حبّان از او نام برده شـده است. همچنین است در تاریـخ بغـداد و مانند آن ترجمه ی او ذکر شده است و در همه ی آنها آمـده است که او شـیعه بوده است و حدیث او قبول نمی شود. همچنین گفته اند که از شـعبه (متوفای ۱۶۰) روایت می کرده. بنا بر این طبقه ی او با طبقه ی اصـحاب امام کاظم علیه السـلام مطابقت دارد. بنا بر این مناسب است که ابن ابی عمیر از او نقل کرده باشـد نه آن فردی که در بالا از او نام برده شـد که منکر الحـدیث است. (هرچنـد منکر الحدیث بودن هم عبارتی است که محل بحث است که آیا موجب ضعف راوی هست یا نه.)

زیـاد بن منـذر: او همـان ابو جـارود معروف است. در امالی صـدوق آمـده است که ابو احمـد محمـد بن زیاد (ابو عمیر) از رو روایت کرده است. همچنین در تفسیر قمی صفوان بن یحیی از او روایت کرده است. او مؤسس فرقه ی جارودیه بوده است که منتسب به زیدیه هستند.

ص: ۱۷۹

با این حال روایت ابن ابی عمیر و صفوان از او را ثابت نمی دانیم زیرا باید سند روایت متقن باشد تا بتوان به آن اعتماد کرد. این در حالی است که نقل ابن ابی عمیر از زیاد به سند صحیح به ما منتقل نشده است. در سند روایت مزبور، جعفر بن محمد بن مالك وجود دارد که توثیق او محل خلاف است و اکثر افراد مانند نجاشی او را شدیدا تضعیف کرده اند هرچند شیخ او را توثیق کرده است. حتی نجاشی می گوید: من تعجب می کنم چرا فلانی از چنین کسی نقل حدیث کرده است. مضافا بر اینکه بسیاری قول نجاشی را بر شیخ مقدم می دانند و حتی اگر مقدم نباشد، با کلام شیخ متعارض می شود و نتیجه این می شود که دلیلی بر توثیق او وجود ندارد.

همچنین در تفسیر قمی اشکالی وجود دارد و آن اینکه انتساب آن به علی بن ابراهیم ثابت نیست و شواهدی بر این امر وجود دارد. بنا بر این روایت صفوان بن یحیی از ابوجارود نیز ثابت نیست مخصوصا که او فقط در همان یك حدیث از ابو جارود روایت می کند.

محمد بن سنان: در سابق نیز گفتیم که روایت ابن ابی عمیر از او صحیح نیست بلکه صحیح این است که ابن ابی عمیر و او با هم از راوی دیگری نقل کرده اند و به اشتباه (واو) تبدیل به (عن) شده است.

همچنین گفته شده است که صفوان نیز از او روایت کرده است. صفوان از او در محاسن و تهذیب، روایت کرده است. ابن ابی نصر بزنطی نیز می گوید: حدیث محمد بن سنان را برای امام ابی جعفر جواد علیه السلام نقل کردم.

سابقا هم گفتیم که محمد بن سنان در موارد متعددی ضعیف شناخته شده است.

به هر حال، نقض صفوان و بزنطی صحیح به نظر نمی آید.

اما در مورد بزنطی می گوییم که ظاهرا مراد شیخ از روایت فوق

گاه بزنطی از فردی مستقیما روایتی را نقل می کند که بر اساس قاعده آن فرد باید ثقه باشد ولی در روایت فوق بزنطی از امام علیه السلام می پرسد که محمد بن سنان چنین روایتی از شما نقل کرده است آیا صحیح است یا نه. در این نوع روایات لازم نیست که قاعده ی فوق جاری باشد.

اما روایت صفوان بن یحیی از او. روایتی که محاسن نقل می کند به این گونه است که صاحب کتاب، روایت مسندی از ابو بصیر از امام علیه السلام نقل می کند و بعد به سند دیگری اضافه می کند: عن صفوان بن یحیی و عبد الله بن المغیره عن محمد بن سنان مثله

ظاهر ابتدایی آن این است که همان گونه که ابو بصیر آن روایت را از امام صادق علیه السلام نقل می کند ما نیز به طریق دیگر که از صفوان به محمد بن سنان می رسد آن را می توان از امام علیه السلام نقل کرد.

محمد بن سنانی که راوی امام صادق است همانی است که برادر عبد الله بن سنان است و با آن محمد بن سنان معروف فرق دارد زیرا این محمد سنان هفت و دو سال بعد از امام صادق علیه السلام وفات کرده است. بله اگر صاحب محاسن می فرماید: صفوان عن محمد بن سنان عن ابی بصیر مثله، در اینجا مراد همان محمد بن سنان ضعیف بود.

ص: ۱۸۱

اضـافه می کنیم که حتی اگر عبـارت محـاسن عبـارت بود از صـفوان عن محمـد بن سـنان عن ابی بصـیر باز احتمال اینکه لفظ صفوان عطف بر محمد بن سـنان باشد خالی از قوت نبود زیرا صفوان حدود ده سال قبل از محمد بن سنان وفات کرده است و آنها تقریبا هم عصر محسوب می شدند و حتی صفوان مقدم بوده است.

امـا در روایت تهـذیب که صـفوان از محمـد بن سـنان نقل می کنـد هر دو احتمال فوق وجود دارد هم ممکن است محمـد بن سنان همانی باشد که برادر عبد الله بن سنان است و هم اینکه ممکن است در آنجا نیز حرف عن در واقع واو بوده باشد.

محمـد بن عبـد الرحمان بن ابی لیلی: او از قضات عامه است. به نظر می آیـد که روایت ابن ابی عمیر از او ارسال داشـته باشـد زیرا وفات او در سال ۱۴۸ است یعنی زمانی که امام صادق علیه السـلام از دنیا رفت. او حدود شـصت و نه سال قبل از ابن ابی عمیر بوده است و در مورد ابن ابی عمیر هم گفته نشـده است که سن بسـیاری داشـته باشد به گونه ای که از افراد حدود هفتاد سال قبل روایت کرده باشـد. از این رو ابن ابی عمیر بـدون واسـطه از او روایت نکرده است و حال آنکه بحث ما در مشایخ بلا واسطه ی او می باشد.

معلی بن خُنیس: ابن ابی عمیر به نام محمد بن زیاد از او روایت می کند. در مشایخ الثقات آمده است که صفوان بن یحیی که کتاب او را نقل می کند (کما اینکه در فهرست شیخ است) روایات او را نقل کرده است.

ص: ۱۸۲

جواب آن در مورد صفوان این است که فهرستی که صاحب مشایخ الثقات از آن نقل می کند دارای غلط است و ما به فهرستی که با دو واسطه به خط شیخ می رسد مراجعه کردیم و صحیح آن را یافتیم. در نسخه ی چاپی غلط چنین آمده است: معلی بن خنیس یکنی ابا عثمان الاحول له کتاب و بعد در بیان طریق می گوید: صفوان عنه

ابا عثمان الاحول کنیه ی معلی بن خنیس نیست و کنیه ی او ابا عبد الله است. همچنین عبارت فوق در ترجمه ی معلی بن خنیس نیست بلکه ترجمه ی معلی بن عثمان یا معلی ابو عثمان الاحول می باشد. او کتابی داشته که روایات آن را از معلی بن خنیس اخذ کرده است و معلی ابو عثمان فقط آن روایات را جمع آوردی کرده است. غالبا نیز روایات او از معلی بن خنیس است. شیخ نیز وقتی کتاب معلی ابو عثمان را نقل می کند می گوید که صفوان راوی اوست. بنا بر این صفوان از معلی بن خنیس به واسطه ی معلی ابو عثمان روایت می کند و معلی ابو عثمان ثقه می باشد.

ثانیا: جواب مشترکی بین ابن ابی عمیر و صفوان است و آن اینکه معلی بن خنیس در سنه ی ۱۳۳ به قتل رسیده است. امام صادق علیه السلام نیز به اسماعیل امر فرمود که داود بن علی که قاتل او بود را قصاص کند. هم معلی و هم اسماعیل و هم داود در سال ۱۳۳ فوت کردند. این در حالی است که ابن ابی عمیر متوفای ۲۱۷ است بنا بر این یقینا روایت او از معلی با واسطه ای بوده است. صفوان نیز هفت سال بعد از ابن ابی عمیر فوت کرده است.

ص: ۱۸۳

جواب از موارد نقض ابن ابی عمیر و بزنطی بسم الله الرحمن الرحیم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از موارد نقض ابن ابی عمیر و بزنطی

سخن در موارد نقضی است که در مورد ابن ابی عمیر و بزنطی بیان شده است:

عبد الله محض: ظاهرا او یکی از مشایخ ابن ابی عمیر نیست چون عبد الله محض در سنه ی ۱۴۵ مقتول شده است یعنی با وفات ابن ابی عمیر هفتاد و دو سال فاصله دارد و بسیار بعید است که ابن ابی عمیر بلا واسطه از او نقل حدیث کرده باشد.

سجاده: در محاسن روایتی است که ابن ابی عمیر از او نقل می کند.

جواب این است که سجاده عنوان عامی است که بر افراد مختلفی تطبیق می کند و معلوم نیست که مراد از سجاده در سند فوق، همان حسن بن علی بن ابی عثمان باشد که ضعیف می باشد.

همچنین اضافه می کنیم که حتی اگر سجاده در روایت فوق همان حسن بن علی بن ابی عثمان ضعیف باشد ظاهرا او معطوف به ابن ابی عمیر است یعنی ابن ابی عمیر و سجاده با هم از فرد بعدی نقل کرده اند. زیرا طبقه ی سجاده ی فوق که ضعیف است با مشایخ ابن ابی عمیر همخوانی ندارد. احمد بن ابی عبد الله برقی کتاب سجاده را نقل می کند و این احتمال هست که برقی هم از کتاب سجاده نقل کرده باشد و هم از ابن ابی عمیر.

ص: ۱۸۴

عبد الله بن محمد شامی: صاحب کتاب مشایخ ثقات او را به عنوان نقض برای بزنطی نقل کرده است. در مورد او گفته شده است که جزء مستثنیات رجال محمد بن احمد بن یحیی می باشد. کتاب نوادر الحکمه قبل از کافی کتاب مرجع برای شیعه بوده است و مؤلف او محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری است. در مورد او گفته شده است که هرچند خودش ثقه است ولی از ضعاف نقل می کند و روایات مرسله نیز دارد. بعد در مورد او گفته اند که روایات او همه معتبر است مگر چند مورد که استثناء شده است. یکی از آن موارد که ضعفاء هستند و استثناء شده اند عبد الله بن محمد شامی است. با این حال بزنطی در سه جا از او روایت کرده است: کافی در (۱) (۲) و محاسن.

جواب این است که عبد الله بن محمد الشامی که شیخ محمد بن احمد بن یحیی است غیر آنی است که شیخ بزنطی می باشد. کسی که محمد بن احمد بن یحیی از او نقل می کند و جزء مستثنیات است از نظر طبقه، دو طبقه عقب تر از بزنطی می باشد و از شیخ بزنطی سه طبقه عقب تر می باشد. زیرا عبد الله بن محمد الشامی از احمد بن محمد بن عیسی روایت می کند و احمد بن محمد بن عیسی از شاگردان بزنطی است و پنجاه سال بعد از بزنطی زنده بوده است.

ص: ۱۸۵

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۳۱۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۳۷۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

عبد الله بن محمد الشامی شاگرد احمد بن محمد بن عیسی است. با این حال عبد الله بن محمد الشامی که بزنطی از او نقل می کند استاد بزنطی می باشد.

مثلا در عیون روایت است که محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری عن عبد الله بن محمد الشامی عن الحسن بن موسی الخشاب عن علی بن اسباط. علی بن اسباط از نظر طبقه کمی از بزنطی متأخر است با این حال عبد الله بن محمد الشامی با واسطه از او نقل می کند و این در حالی است که علی بن اسباط از نظر طبقه کمی از بزنطی متأخر است. بنا بر این نمی توان گفت که عبد الله بن محمد الشامی با استاد بزنطی یکی باشد. بنا بر این صرف تشابه اسمی موجب این توهم شده است.

حتی ما اشتراک اسمی را نیز قبول نداریم زیرا در نسخه ای قدیمی از کافی که قدیمی ترین نسخه ای است که در دسترس است در مورد اول (۱) به جای شامی، شبامی آمده است. شبام نام بطنی از قبیله ی حمدان است که از بطون عرب می باشد.

همچنین در مورد دوم از کافی در نسخه ی کافی که توسط شهید ثانی تصحیح شده است و ما آن را دیده ایم به جای شامی، شبامی آمده است.

بنا بر این در نسخ کافی که بیشتر مورد تصحیح قرار گرفته است در مورد فوق شامی ذکر نشده است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۳۱۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

این در حالی است که عبد الله محمد الشامی که استاد بزنطی بوده است دمشقی نام دارد.

یونس بن ذبیان: صاحب مشایخ الثقات این را از نقض های مسلم شمرده است و آیت الله خوئی نیز آن را ذکر می کند.

به نظر ما اگر به طبقه ی یونس توجه شود و با توجه به آنچه صاحب مستطرفات سرائر در جامع بزنطی به آن اشاره می کند، یونس بن ذبیان در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است.

همچنین طبقه ی بزنطی نیز همین را اقتضاء می کند زیرا روایتی که از او نقل می کنند با طبقه ی ابن ابی عمیر همخوانی ندارند و همه غالبا جزء مشایخ ابن ابی عمیر هستند و ابن ابی عمیر با واسطه از او روایت می کند.

جواب دیگر چیزی است که در مورد یونس بن ذبیان و صبّاح مُزَنی وجود دارد سابقا هم ذکر کردیم و آن اینکه اگر در یک طبقه کسی که ابن ابی عمیر از او نقل می کند منحصر به یک نفر باشد آن فرد باید ثقه باشد و به همین دلیل مراسیل ابن ابی عمیر با مسانید او یکی است. ولی اگر در یک طبقه چند نفر باشند، اگر فقط یکی از آنها ثقه باشد کافی است. روایت ابن ابی عمیر از یونس بن ذبیان به این گونه است که در عرض یونس فرد ثقه ی دیگری به نام بُرید (و در بعضی از نسخ یزید) وجود دارد. اگر بُرید ثقه باشد کافی است و لازم نیست که علاوه بر او یونس که در عرض آن است هم ثقه باشد زیرا چه بسا ابن ابی عمیر برای تأیید، روایت یونس را هم ذکر کرده باشد.

ص: ۱۸۷

در روایت صّباح مزنی نیز در عرض او چند نفر از ثقات وجود دارند: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّبَّاحِ الْمُزَنِیِّ وَ سَدِیرٍ الصَّیْرَفِیِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ مُؤْمِنِ الطَّاقِ وَ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه ...

موارد نقض و بررسی کتاب ابن غضائری بسم الله الرحمن الرحیم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد نقض و بررسی کتاب ابن غضائری

در سابق هجده مورد از موارد نقض را بررسی کردیم و از آنها جواب دادیم و گفتیم روایت ابن ابی عمیر، صفوان و یا بزنطی از آنها ثابت نیست.

عده ای از اشخاص نیز هستند که هرچند آن سه نفر از آنها نقل کرده اند ولی ضعف آنها ثابت نیست: که عبارتند از

ابراهیم بن عمر: ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف جدا.

اسحاق بن عبد العزیز: ابن غضائری در مورد او می گوید: یعرف حدیثه تاره و ینکر اخری و یجوز ان یخرج شاهدا.

حسن بن راشد مولی بنی عباس یا مولی المنصور: ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف فی روایته.

حسین بن مهران: در کافی آمده است: صَفْوَانَ قَالَ سَأَلَ الْحُسَیْنُ بْنُ مِهْرَانَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع (۱)

ظاهر این روایت نشان می دهد که صفوان در کنار حسین بن مهران و امام رضا علیه السلام نبوده است و این جریان را از حسین بن مهران نقل و الا اگر صفوان نیز در آن جلسه حاضر بود قید (و أنا حاضر) را ذکر می کرد.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۱۵۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

مؤید این مطلب این است که این خبر در تهذیب چنین آمده است که در باب حکم ظهار بعد از خبر ۶۶ می گوید: یَدُلُّ عَلَى ذَلِکَ مَا قَدَّمْنَاهُ فِی خَبَرِ صَفْوَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الرِّضَا ع (۱)

البته مخفی نماند که حسن بن مهران تصحیف حسین بن مهران است و به اشتباه حسن نوشته شده است. در نسخ مختلف تهذیب دو اشتباه در اینجا وجود دارد. یکی در همان است که گفتیم و دیگری اینکه می گوید: مَا قَدَّمْنَاهُ فِی خَبَرِ صَفْوَانَ این در حالی است که او در سابق چنین خبری را ذکر نکرده است. ظاهرا این نکته از قلم شیخ افتاده است یعنی شیخ در محل خودش در سابق تصمیم داشته است که این روایت را بنویسد و فراموش کرده است و بعد تصور کرده است که آن را نوشته و در نتیجه به آن ارجاع می دهد. ظاهر این است که او روایت کافی را دیده است و تصمیم به نوشتن آن داشته ولی فراموش

کرده است. همچنین شاید شیخ در سابق آن را ذکر کرده باشد ولی نسّاخ آن را ننوشته باشند.

نجاشی در مورد حسین بن مهران می گوید که واقفی است و ابن غضائری در مورد او می گوید: انه واقف ضعیف.

عبد الرحمان بن سالم: در کافی ابن ابی عمیر از او روایت می کند (۲) . بزنطی نیز از او در موارد متعددی نقل کرده است. ابن غضائری در مورد او می گوید: عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الأشل ضعیف.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۸، ص۲۱.
۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۴۹۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

علی الصائغ: صفوان از او روایت می کند (۱) و ابن غضائری در مورد او می گوید: علی بن میمون أبو الحسن لقب أبو الأکراد الصائغ کوفی حدیثه یعرف و ینکر و یجوز أن یخرج شاهدا.

فضل بن ابی غره الکوفی: در سرائر از جامع بزنطی نقل شده است که بزنطی از او روایت می کند. ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف.

یحیی بن عُلِیم الکلبی: نام او در جامع بزنطی است ابن ابی عمیر از او نقل می کند و ابن غضائری در مورد او می گوید: یحیی بن علیم بضم المهمله الکلبی العُلیمی ضعیف. نسبت یحیی به عُلیم از باب نسبت فرد به جد است.

یونس بن بهمن: بزنطی از او روایت می کند. (۲) همچنین در استبصار همین روایت آمده است که احمد بن محمد از او روایت می کند که مراد از او همان بزنطی است.

ابن غضائری در مورد او می گوید: انه غال خطّابیّ یضع. یعنی هم جزء غلات است و هم جزء مکتب ابو الخطاب است که یکی از غلات معروف می باشد و همچنین جزء وضاعین حدیث بوده است.

ابن غضائری همه ی افراد فوق را تضعیف کرده است. فقط در مورد حسین بن مهران نجاشی نیز اضافه کرده است که او واقفی است. موارد فوق جزء متفردات ابن غضائری است.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۶، ص۳۸۳.

۲- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۹، ص۶۹.

در مورد تضعیفات ابن غضائری دو مسلک وجود دارد:

یکی مسلک مشهور است و یکی مسلکی است که مرحوم شیخ آقا بزرگ و آیت الله خوئی نیز آن را تبعیت و اثبات کرده است.

مشهور می گویند که ابن غضائری فردی بوده است که بسیار جرح می کرده است و در شهادات اشخاص، اگر کسی خارج از متعارف عمل کند چه از باب مدح و یا قدح آن قسمتی که از متعارف خارج است حجیّت ندارد. خود فرد ممکن است عادل باشد ولی اگر در اخبارات خود کثیر الخطاء باشد و از حد متعارف خارج باشد و در محسوساتی که از آن خبر می دهد بیش از حد معمول اشتباه کند، اصل عقلایی بر الغاء احتمال خطاء در مورد او جاری نمی شود. همچنین اگر چنین کسی در امور قریب به حس مانند شهادت به عدالت و مانند آن به شکلی خارج از متعارف عمل کند ادله ی حجیّت اخبار آن موارد را شامل نمی شود.

ابن غضائری که بسیار قدح و جرح داشته است بنا بر این به گفته ی او ترتیب اثر داده نمی شود. بله او کسی را مدح و توثیق کرده باشد به آن باید عمل کرد.

در مقابل مسلک شیخ آقا بزرگ و آیت الله خوئی است و آن اینکه نباید بین مدح و قدح او فرق گذاشت بلکه باید فرق بین مطالبی باشد که نجاشی از ابن غضائری نقل می کند که آنها همه حجّت است چه مدح باشد و چه قدح ولی مطالبی که قهپایی در مجمع الرجال به عنوان ابن غضائری وارد کرده و یا علامه و ابن داود از ابن غضائری نقل می کنند معتبر نیست چه مدح باشد و چه قدح. بنا بر این بین مدح و قدح ابن غضائری تفاوتی نیست بلکه تفاوت در مسموعات نجاشی و غیر آن است. آنچه در کتاب مزبور است معتبر نیست زیرا آنچه در آن کتاب است عبارت است از اینکه ما طریق معتبری به کتاب ابن غضائری نداریم و از کلام شیخ استفاده می شود که این کتاب، در زمان ابن غضائری تلف شده بود و نسخه ای نیز از آن برداشته نشده بود حدود ۲۵۰ سال بعد از ابن غضائری نسخه ای به دست احمد بن طاوس (متوفای ۶۷۳) رسیده است و او بدون اینکه طریقی به کتاب مزبور داشته باشد آن نسخه را در کتاب حل الاشکال خود وارد کرده است. (حل الاشکال کتابی است که ابن طاووس در آن بین چند کتاب از اصول کتب رجالی جمع کرده است. از جمله کتاب فهرست شیخ و رجال شیخ و فهرست نجاشی و رجال کشّی در آن کتاب آمده است که طریق ابن طاوس به آنها به طریق معتبر بوده است.) بعد ملا عبد الله شوشتری، (متوفای ۱۰۲۱ که ده سال بعد از صاحب معالم وفات کرده است.) کتاب ابن غضائری را از کتاب حل الاشکال ابن طاوس تجرید کرده و مستقلا آن را منتشر کرده است. بعد ملا عنایت الله قهپایی آن را در کتاب مجمع الرجال خود وارد کرده است.

ص: ۱۹۱

بنـا بر این آنچه از کتـاب ابن غضـائری در دست ماست چیزی است که ملا عنایت الله قهپایی جمع آوری کرده است که آن را از نسـخه ی اسـتاد خود ملاـ عبـد الله شوشتری و او نیز از اسـتاد خود احمـد بن طاوس گرفته است. (احمـد بن طاوس نیز به آن کتاب طریق ندارد مضافا بر اینکه از عبارت شـیخ که شاگرد ابن غضائری است در فهرست استفاده می شود که نسخه ی اصلی کتـاب غضـائری از بین رفته است و نسـخه ی مزبور مجعول است که بعضـی از علماء مخالف شـیعه برای کوبیـدن شـیعه آن را نگاشـته اند.) شـیخ در فهرست می فرماید: علت نوشتن فهرست عبارت از این است که سلف ما کتابی راجع به فهرست مؤلفین نداشـته اند و فهرستی که علماء سابق نگاشـته اند فهرست عام نبوده بلکه فهرست خاصـی که منحصر به کتاب های کتابخانه ی خودشان بوده را نوشته اند. تنها کسی که فهرست عام نوشته است احمد بن حسین بن عبید الله غضائری است که فهرست او نیز از بین رفته است و ورثه ی او نیز تمامی کتاب های او را هلاک کردنـد و از آن کتب، نسـخه برداری هم نشـده است در نتیجه لازم شده است که من این کتاب فهرست را بنویسم.

آیت الله خوئی نیز در مقـدمه ی معجم الرجال می فرمایـد: ابن طاوس به این کتاب طریقی نـدارد. دو شاگرد او نیز که علامه و ابن داود هسـتند آنها نیز طریق دیگری به کتاب غضائری نداشـته اند و هرچه می گویند از استاد خود ابن طاوس نقل کرده اند. علامه در اجازات بحار، اجازه ای که به ابن مهنّی می دهـد کتاب مختلف شـیعه از رجال، لغت و غیره را ذکر می کنـد و طریق همه را بیانی می کند و حتی کتب سنی ها را نیز با طریق خود ذکر می کند در عین حال هیچ سخنی از طریق خود به کتاب ابن غضـائری ذکر نمی کنـد. اگر او طریقی به کتـاب ابن غضائری داشت اولی بود که آن را ذکر می کرد زیرا وقتی طریق خود به کتب لغت و کتب اهل سـنت را نقل می کند به طریق اولی باید آن را نیز ذکر می کرد. این مؤید آن است که او فقط از نسخه ی استاد خود نقل می کند.

شهید ثانی (شهید در ۹۶۵) نیز هرچند طریقی برای کتاب ابن غضائری ذکر می کند ولی طریق او به علامه می رسد و گفتیم که او طریقی به کتاب مزبور ندارد. همچنین او، مؤلف کتاب را حسین بن عبید الله غضائری ذکر کرده است و طریق خود را به نجاشی رسانده است. نجاشی نیز در هیچ جایی از کتاب خود در ترجمه ی حسین بن عبید الله و در جایی دیگر اشاره نمی کند که او کتابی در رجال داشته باشد.

بعد آقا حسین خوانساری (متوفای ۱۰۹۸) نیز طریق خود را به شهید ثانی می رساند.

نتیجه اینکه طریقی برای این کتاب وجود ندارد و حتی شیخ آقا بزرگ با استناد به گفته ی شیخ در فهرست اضافه می کند که دلیل بر عدم وجود طریق اقامه شده است.

به نظر ما هر دو مبنای فوق مربوط به ابن غضائری محل مناقشه است. هم مسلک مشهور که می گویند قدح ابن غضائری خارج از حد متعارف بوده است و هم اینکه کتاب منسب به او جزء کتب مجهوله باشد. (بله می توان در تضعیفات ابن غضائری از جهات دیگر اشکال کرد.)

از کلام علامه استفاده می شود که ابن غضائری چهار کتاب نوشته است (این کتاب بر خلاف آنچه علامه می نویسد، مربوط به حسین نیست بلکه مربوط به پسر او احمد بن حسین بن عبید الله است.) دو کتاب مزبور فهرست بوده است و دو کتاب دیگر، رجال بوده است. کتاب فهرست مخصوص مؤلفین است یعنی مؤلفین کتاب را ترجمه می کند و کتاب آنها را ذکر کرده و اگر طریقی به آن کتاب داشتند آن را نیز ذکر می کند. کتاب رجال مربوط به روات حدیث است چه مؤلف باشند و چه نباشند. بین فهرست و رجال عموم و خصوص مطلق است.

ص: ۱۹۳

آن دو کتابی که فهرست بوده است، یک جلد آن مخصوص به فهرست مصنفین بوده است یعنی کسانی که مصَنَّف داشتند را در آن ذکر کرده است و یک جلد مخصوص کسانی بوده است که صاحبان اصل بوده اند.

توضیح اینکه صاحبان کتب بر دو قسمند: یک قسم از کتب، کتاب هایی است که از کتاب دیگر برداشته نشده است و تابع کتاب دیگری نیست این نوع کتاب ها را اصل می نامند. ولی کتابی که مطالب خود را از کتاب دیگر برداشته باشد آن را مصَنَّف می نامند.

اما دو کتابی که ابن غضائری در مورد رجال دارد، یک جلد آن در مورد ممدوحین و یک جلد در مورد مذمومین است. آنی که به دست بان طاوس و بعد به دست علامه و ابن داود رسیده و ملا عبد الله شوشتری و شاگرد او عنایت الله قهپایی در دست دارند رجال ابن غضائری است و همان جلدی است که مذمومین را نقل کرده است. اما ممدوحین ابن غضائری در دست علامه بوده و در یک یا دو جا از آن نقل می کند. این کتاب به دست ما نرسیده است.

آنی که شیخ در فهرست خود می گوید مربوط به فهرست ابن غضائری است که از بین رفته است. شیخ در فهرست می گوید: ورثه ی ابن غضائری بعد از فوت او تمامی کتاب او را از بین برده است و فهرست و رجال و سایر نسخ اصلی کتب او را از بین بردند ولی این نشان نمی دهد که قبل از این کار، از کتب ابن غضائری نسخه برداری نشده باشد. شیخ فقط در مورد فهرست می گوید که از آن نسخه برداری نشده است اما اینکه در مورد رجال ابن غضائری و در مورد سایر کتب او نیز این اتفاق افتاده است چیزی بیان نمی کند. عبارت شیخ چنین است: فإنی لما رأیت جماعه من شیوخ طائفتنا من أصحاب الحدیث عملوا فهرست کتب أصحابنا و ما صنفوه من التصانیف و رووه من الأصول و لم أجد أحدا استوفى ذلک و لا ذکر أکثره بل کل منهم کان غرضه أن یذکر ما اختص بروایته و أحاطت به خِزانته من الکتب و لم یتعرض أحد منهم لاستیفاء جمیعه إلا ما قصده أبو الحسین أحمد بن الحسین بن عبید الله رحمه الله فإنه عمل کتابین أحدهما ذکر فیه المصنفات و الآخر ذکر فیه الأصول و استوفاهما على مبلغ ما وجده و قدر علیه غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما أحد من أصحابنا و اخترم هو رحمه الله و عمد بعض ورثته إلى إهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب على ما حکى بعضهم عنهم.

بنـا بر این اینکه مشـهور شـده است غضـائری قـداح است برای این است که رجال ممـدوحین او در دست ما نیست. فقط کتاب رجالی مـذمومین او به دست ما آمده است و دیده این که او بیشتر ذم کرده است. از کتبی که از کتاب ممدوحین او نقل کرده انـد استفاده می شود که او گـاه افرادی را مـدح کرده است که دیگران آنهـا را مـدح نکرده انـد. هر فرد رجالی یک سـری را منحصـرا مدح و یک سـری را منحصرا قدح می کنند و این دلیل بر این نیست که قدح او خارج از حد متعارف باشد. مثلا اگر کسـی در رجال شـیخ و یا نجاشـی تحقیق کنـد می بیند که افراد متعددی هسـتند که آنها او را قدح کرده اند ولی ابن غضائری آنها را قدح نکرده است.

رجال غضائری و بررسی یونس بن ذبیان جلسه ۳۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رجال غضائری و بررسی یونس بن ذبیان

بحث در ابن غضائری در رجال است و گفتیم که او چهار کتاب داشـته است دو جلـد از آن در فهرست بوده است دو جلد آن در رجـال که علامه و ابن داود و قهپـایی از آن اسم می برنـد البته ابن داود و قهپـایی فقط از یک کتاب سـخن می گوینـد که همان کتاب مذمومین اوست ولی علامه از کتاب دیگر رجال او نیز اسم می برد که در مورد ممدوحین می باشد.

علامه در یـک جا در خلاصه در ترجمه ی سـلیمان نخعی می فرمایـد: و قال ابن الغضائری سـلیمان بن هارون النخعی أبو داود یقـال له کـذاب النخع روی عن أبی عبـد الله علیه السـلام ضـعیف جـدا، و قال فی کتابه الآخر سـلیمان بن عمر أبو داود النخعی یروی عن أبی عبد الله ع حدثنی أحمد بن محمد بن موسـی قال حدثنا أحمد بن محمد بن سعید قال کان أبو داود النخعی یلقبه المحدثون کذاب النخع ثم قال فی هذا الکتاب حدثنی محمد بن الحسـین بن محمد بن الفضل قال حدثنی عبد الله بن جعفر بن درستویه...

ص: ۱۹۵

در ترجمه ی عمر بن ثابت می فرمایـد: ضـعیف جـدا قاله ابن الغضائری و قال فی کتابه الآخر عمر بن أبی المقدام ثابت العجلی مولاهم الکوفی طعنوا علیه من جهه و لیس عندی کما زعموا و هو ثقه.

به نظر می آیـد که وقتی علامه از کتاب دیگر او سـخن می گویـد، همان کتاب دوم رجال او باشد نه کتاب فهرست (که شـیخ در فهرست خود می فرمایـد که کتـاب فهرست غضائری و سایر کتب اصـلی او از بین رفته است. از عبارت فوق علامه اسـتفاده می شود که دو کتاب رجالی ابن غضائری استنساخ شده است هرچند کتاب اصلی او به گفته ی شیخ از بین رفته است.)

سپس علامه در ترجمه ی محمد بن مصادف (که به اشـتباه مصادیق چاپ شده است) می فرماید: اختلف قول ابن الغضائری فیه ففی أحد الکتابین أنه ضعیف و فی الآخر أنه ثقه و الأولی عندی التوقف فیه

اینکه این کتـاب رجال از حسـین بن عبیـد الله غضائری است یا منسوب به پسـر او احمـد است به نظر ما منسوب به پسـر است و

شهید ثانی آن را به اشتباه به حسین منتسب می داند و هیچ شاهدی بر مدعای شهید نیست.

علامه در ترجمه ی اسماعیل بن مهران سکونی می فرماید: و قال الشیخ أبو الحسین أحمد بن الحسین بن عبید الله الغضائری (ره) إنه یکنی أبا محمد لیس حدیثه بالنقی ...

عین این عبارت در رجال قهپایی از ابن غضائری (احمد) ذکر شده است بنا بر این کتاب رجال مزبور منسوب به احمد است نه پدر او حسین. علامه نیز آن را به احمد نسبت می دهد.

ص: ۱۹۶

همچنین در کتاب ابن غضائری اسانیدی وجود دارد که تأیید می کند که این کتاب تألیف احمد است نه پدر او حسین. مثلا او می گوید: حدثنی ابی و مطالبی را از پدرش نقل می کند این در حالی است که اگر نویسنده ی کتاب حسین بود، پدر او عبید الله بود و حال آنکه در هیچ جا ذکر نشده است که عبید الله از علماء بوده و یا کسی از او چیزی نقل کرده باشد. ولی حسین بن عبید الله از علماء بوده است و احمد و شیخ و نجاشی از شاگردان حسین بن عبید الله بودند.

همچنین در ترجمه ی مفضل بن صالح در کتاب ابن داود و خلاصه ی علامه و معجم الرجال آمده است: حدثنا احمد بن عبد الواحد و حدیثی را نقل می کند. احمد بن عبد الواحد از مشایخ شیخ طوسی و معاصر حسین بن عبید الله است و این در حالی است که حسین بن عبید الله روایتی از او نقل نمی کند ولی احمد بن حسین در طبقه ی شاگردان احمد بن عبد الواحد هستند و از او حدیث نقل می کنند.

در ترجمه ی حال سلیمان بن نخعی که در بالا ذکر شده است آمده است: حدثنی أحمد بن محمد بن موسی... او همان ابن صلت اهوازی است که استاد شیخ طوسی بوده است و هم طبقه های احمد بن حسین از او روایت نقل می کنند و حسین بن عبید الله از او روایت نقل نمی کند.

همچنین محمد بن الحسین بن محمد بن الفضل به ظن قوی در طبقه ی مشایخ شیخ است (هرچند خودش جزء مشایخ شیخ نیست.) این نشان می دهد که نویسنده ی کتاب مزبور احمد باشد نه حسین.

نکته ی دیگر این است احمد بن طاوس که کتاب ابن غضائری را در اختیار داشته، طریقی به این کتاب نداشته و فقط به نسخه ای که گفته شده است به ابن غضائری منسوب بوده است دست یافته بنا بر این نمی توان به آن کتاب اعتماد کرد.

به تعبیر مرحوم شیخ آقا بزرگ، این کتاب توسط یکی از مخالفین شیعه نوشته شده است و او به سبب تخریب شیعه آن را نوشته و به ابن غضائری نسبت داده و منتشر کرده است.

ما می گوییم: اشخاصی که با رجال سر و کار دارند، مخصوصا مؤلف کتاب قاموس الرجال که در عصر حاضر در امر رجال بی نظیر است و حتی نسبت به بعضی جهات بر سابقین نیز تقدم دارد، بر این عقیده است که به دقت کتاب ابن غضائری، هیچ کتاب رجالی ای نگاشته نشده است. این کتاب بسیار دقیق است و وقتی منقولات آن را با کتب دیگر مقایسه می کنیم مشخص می شود که انسانی خبره و مطلع آن را نگاشته است.

بنا بر این بسیار بعید است که نگارنده ی این کتاب فرد دیگری بوده باشد و بعد نام خود را منتشر نکرده و به نام ابن غضائری منتشر کرده باشد. بنا بر این به این احتمال نمی توان اعتماد کرد، مخصوصا که وقتی به مشایخ ابن غضائری مراجعه می کنیم می بینیم که همان کسانی هستند که او در کتاب خود از آنها نام می برد. مضافا بر اینکه کتاب او بسیار دقیق و عالمانه است.

ص: ۱۹۸

مثلا اگر کسی به کتاب کشاف برخورد کند بعد ببیند که مطالب کتاب از نظر علمی می تواند به مؤلف آن منسوب باشد، تاریخ، مشایخ و سایر قرائن نیز با تاریخ و مشایخ صاحب کشاف مطابق است. از آن طرف، دلیل قانع کننده اینکه بگوید کتاب مزبور منسوب به کشاف نیست وجود ندارد. اینها موجب می شود که انسان اعتماد کند که این کتاب به کشاف منسوب است. غالب کتاب هایی که در دنیا به افرادی منسوب است به این گونه نیست که سلسله سند داشته باشد با این حال غالبا در انتساب آنها به مولفینشان تردید نمی کنند.

بنا بر این وقتی شیخ آقا بزرگ ادعا می کند که این کتاب از یکی از اهل سنت است نمی توان به ادعای ایشان ترتیب اثر داد.

نهایت چیزی که می توان بیان کرد این است که ما، بین منقولات کتاب غضائری قائل به تفصیل هستیم. مسائلی که مربوط به غلو و امثال آن مانند منکر الحدیث است را نمی توان از ابن غضائری قبول کرد و نه تنها شهادت ابن غضائری بلکه شهادت افراد دیگر را نیز نمی توان در این مورد قبول کرد. زیرا از شرایط پذیرفتن شهادات در این موارد این است که موضوع، از امور محسوسه باشد و یا اگر از امور غیر محسوسه است از مبادی قریب به حس باشد که در آن خطا کمتر رخ دهد. این در حالی است که مسأله ی غلو و شبیه آن بسیار محل اختلاف است، گاه کسی چیزی را دلیل بر غلو می داند ولی دیگری آن را عین دین تلقی کرده است.

ص: ۱۹۹

بله اگر ابن غضائری ادعا کند که فلانی واقفی و مانند آن است می توان از او قبول کرد زیرا این از قبیل امور مرتبط به حس است و فرد متتبعی مانند ابن غضائری کمتر در آن اشتباه می کند ولی در مورد غلو و امثال آن نمی توان چنین گفت.

همچنین اگر کسی نفی غلو کند آن را هم نمی توان به سادگی پذیرفت. بنا بر این اگر ابن غضائری در ادعای غلو در مورد کسی منفرد باشد و یا ادعای او با کلام رجالی دیگری معارضه کند نمی توان به راحتی از او قبول کرد.

از یکی از فضلاء که تحت تأثیر کتب سنی ها و امثال آن بود نقل شده است که می گفته در بین اصحاب ائمه دو مکتب جداگانه وجود داشته است. یک دسته افراد ملا و با سواد بودند مانند زراره و محمد بن مسلم و مانند آن.

گروه دیگر افرادی مانند معلی بن خنیس و یونس بن عبد الرحمان و جابر جعفی و مفضل بن عمر و محمد بن سنان و امثال آنها بودند که سنخ روایات آنها با دیگران فرق دارد و عباراتی دارند که به نظر بعضی غلو آمیز بوده است.

نتیجه اینکه او می گفت که این دسته از افراد یا از باب جهالت و بی سوادی و یا از باب جهالت احادیثی نقل کرده اند که افراد دسته ی اول آن را نقل نمی کنند بنا بر این روایات این دسته قابل استناد و عمل نیست.

ص: ۲۰۰

جواب این است که این مطلب که گروه دومی روایاتی نقل کرده اند که گروه اول این سنخ از روایات را نقل نکرده اند کلام درست است ولی علت اینکه یک سری از احادیث تندی که دسته ی دوم نقل می کنند در احادیث طائفه ی اول نیست به این جهت نیست که گروه اول امانت دارد بودند ولی گروه دوم نبودند بلکه به سبب این است که گروه اول، در جایگاهی بودند که با جایگاه گروه دوم فرق داشته است. زراره از خاندان سنی بوده است، دو برادر او تا آخر عمر سنی بودند و بعدها بیت زراره شیعه شده است یعنی ابتدا خواهر یا یکی از برادرهای او (بنا بر اختلافی که در این مورد وجود دارد) شیعه شدند و بعد شیعه وارد بیت آنها شده است. همچنین محمد بن مسلم نیز در میان اهل سنت بوده است و محمد بن خربوذ کسی است که اهل سنت شاید بیشتر از شیعه از او روایت کرده اند.

اما کسانی بودند که با اهل سنت سر و کار نداشتند در نتیجه با مسائل تقیه و مانند آن درگیر نبودند. به این جهت امام علیه السلام نمی توانسته یک سری احادیث را به زراره و گروه اول بیان کند در نتیجه امام علیه السلام یک سری از مطالب سرّی را به گروه اول نمی گفتند.

مثلا در رجال کشّی آمده است که امام علیه السلام پسر زراره (عبید الله بن زراره) را طلب می کند و می فرماید: سلام من را به پدرت برسان و بگو: انما أعیبک دفاعا منی علیک و اینکه مثل تو مثل سفینه ی خضر است که خضر آن را خراب کرد تا اصل آن محفوظ بماند و توسط ملک غصب نشود.

ص: ۲۰۱

بنا بر این امام علیه السلام به سبب خطری که در مورد گروه اول وجود داشت یک سری از مطالب را به آنها نمی گفت زیرا چه بسا ممکن بود نتوانند آن را مخفی نگه دارند و بیان کنند و در نتیجه در خطر بیفتند. بنا بر این اگر امام علیه السلام یک سری از عبارات را به گروه اول بیان نمی کرده به سبب همین مطلب بوده است نه اینکه آنها را اهل سر نداند و یا اینکه گروه دوم در این امر دچار غلو شده باشند.

بنا بر این اگر ابن غضائری در مورد کسی می گوید که او منکرات را نقل می کند به این جهت بوده است که او روایات مخفی را که دیگران بی خبر بودند نقل می کرد از این رو ثابت نیست که صرف منکر الحدیث بود و یا اهل غلو بودن موجب قدح باشد و ما به آن ترتیب اثر دهیم.

بنا بر این علاوه بر نه مورد قبل، صبّاح مُزَنی را می توان اضافه کرد که ابن غضائری او را تضعیف کرده است که در نتیجه ده مورد می شود. ابن غضائری متن شناس بوده است و متون روایات افراد را بررسی می کرده و بعد با اجتهاد خود استنباط می کرده که آن متون قابل نقل بوده است یا نه. او در این مورد معیارهای خاص خود را داشته که اگر روایات کسی با آن تطبیق نمی کرد قائل به ضعف او می شد. از این رو اگر ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی از این ده نفر روایت می کنند و ابن غضائری هم قائل به ضعف آنها شده است نمی توان تضعیف او را کافی دانست. البته مخفی نیست که ابن غضائری بعضی از اینها را واقفی معرفی کرده باشد، این را می توان از او قبول کرد زیرا شهادت به واقفی بودن مانند غلو، اجتهادی نیست.

بر این اساس در مورد یونس بن ذبیان که یکی از آن ده نفر است می گوییم: بعضـی ضـعف او را مسـلم فرض کرده بودند. ما در سابق دو جواب از آن دادیم و جواب سوم این است که اصل ضـعیف بودن او مشخص نیست. هرچند نجاشی و مانند آن او را تضـعیف کرده اند ولی مدرک نجاشی، همان چیزی است که در رجال کشّی آمده است. در رجال کشّی روایاتی در بعضی از آنها صـحیح السـند است در ضـعف او وارد شـده است. اگر این روایات واقعا از یونس صادر شـده باشـد یقینا دلیل بر غالی بودن یونس است. ولی در مقابـل، در سـرائر، از جـامع بزنطی روایت شـده است که او از هشـام بن سـالم روایت می کنـد: قال سألت أبا عبد الله ع، عن یونس بن ظبیان فقال رحمه الله و بنی له بیتا فی الجنه کان و الله مأمونا علی الحدیث.

آیت الله خوئی می فرماید: ما طریقی به جامع بزنطی نداریم و به روایت فوق نمی توانیم اعتماد کنیم.

می گوییم: جـامع بزنطی از کتب معروف بوده است و علامه و محقق در کتب خود به روایـات جامع اسـتناد می کننـد. هرچند این کتاب به دست ما نیامده است ولی به دست ابن ادریس رسـیده است و از عبارات سـرائر اسـتفاده می شود که به نظر او این کتاب به بزنطی منسوب بوده است. کتاب بزنطی قبل از کافی از کتب مرجع شیعه بوده است. صاحب سرائر نیز به عبارتی مانند منسوب به بزنطی و امثال آن تعبیر نمی کند که نشان می دهد انتساب کتاب مزبور به بزنطی نزد او مسلم بوده است.

ص: ۲۰۳

علامه و مانند آن که ساکن حله بودند و بعد از ابن ادریس بودند آنها نیز به کتاب مزبور اعتماد کرده اند. نمی توان گفت که جامع بزنطی یک کتابی ساختگی بوده و نسخه ای جعلی از آن به دست این افراد افتاده باشد.

بنا بر این روایت کشّی هرچند صحیح السند است ولی اولا متعارض به روایت سرائر است و حتی ابن ابی عمیر مشایخ خود را ثقه می داند و به وثاقت آنها شهادت می دهد. حتی اگر روایت کشّی با جامع بزنطی متعارض باشد روایت جامع را می توان مقدم دانست زیرا هم واسطه های موجود در روایت بزنطی کمتر است و هم نجاشی در مورد کشّی می گوید که کتاب او حاوی اغلاط کثیره ای بوده است. بسیار دیده شده است که او سهوا فرد دیگری را به جای کسی دیگر ذکر کرده است. ولی بزنطی بلا واسطه از هشام بن سالم که از اجلاء است روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می کند بنا بر این روایت او مقدم می باشد.

مضافا بر اینکه از یونس بن ذبیان روایات بسیاری نقل شده است و اجلاء اصحاب از او روایت کرده اند بنا بر این بعید است آن روایتی که در کشّی است که حاوی کفریات عجیب و غریبی است واقعا به یونس بن ذبیان منسوب باشد. بنا بر این ضعف یونس بن ذبیان ثابت نمی باشد.

کلامی حول ابن غضائری و بررسی موارد نقض جلسه ۳۴

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۲۰۴

موضوع: کلامی حول ابن غضائری و بررسی موارد نقض

گفتیم ابن غضائری در رجال خود از احمد بن عُبدون روایت نقل می کند و گفتیم که این علامت آن است که مراد از ابن غضائری احمد است نه پدر او حسین.

همچنین در ترجمه ی احمد بن علی ابو العباس رازی می گوید: کان ضعیفا و حدثنی ابی رحمه الله انه کان فی مذهبه ارتفاع. این نیز اماره است بر اینکه مؤلف کتاب حسین بن عبید الله نیست زیرا جایی سراغ نداریم که حسین از پدرش مطلبی نقل کرده باشد. این در حالی است که احمد، شاگرد پدرش حسین بوده است و احمد و نجاشی نزد حسین تلمذ می کردند. حتی احمد گویا تقدمی بر نجاشی داشته و به همین دلیل نجاشی در مواردی از رجال خود از احمد روایت می کند مثلا در مورد علی بن محمد بن شیران می گوید: من و او نزد احمد بن الحسین می رفتیم. گویا منزل احمد، محل رفت و آمد بوده است و او دارای شخصیتی علمی بوده است. به هر حال نجاشی گاه می گوید که او و احمد با هم از کسی تلمذ کرده اند و گاه در بیش از بیست مورد مطالبی را از احمد نقل می کند. مثلا در ترجمه ی علی بن حسن بن فضال و بعد از بیان کتاب های او می گوید: قرأ احمد بن الحسین (این کتاب ها را) علی احمد بن عبد الواحد فی مده سمعتها معه. یعنی احمد بن الحسین نزد استاد خود احمد بن عبد الواحد آن کتابها را می خواند و او گوش می کرد تا در صورت غلط آن را اصلاح کند و نجاشی نیز در این مجلس حضور داشت و مستمع بوده است. احمد بن الواحد همان احمد بن عبدون است.

این همان چیزی است که در سابق هم گفتیم که برای انتساب یک کتاب به مؤلف، اگر کسی منقولات یک کتاب و تاریخ تألیف آن را در نظر بگیرد، دلیلی هم بر عدم آن وارد نشود و حرج و تعدیلی از آن در سایر کتب وارد نباشد و مخصوصا اگر کتاب از کتب مهم باشد، انسان جزم پیدا می کند که این کتاب به مؤلف آن منسوب می باشد. بنا بر این کتاب رجال ابن غضائری به احمد منسوب است نه به پدرش حسین.

بنا بر این اینکه شهید ثانی فرموده است که کتاب مزبور مال حسین بن عبید الله است و نجاشی آن را نقل می کند، اشتباهی است که از ایشان رخ داده است.

مخصوصا که نجاشی (همان گونه که گفتیم) در موارد متعددی از احمد بن الحسین مطالبی نقل می کند و وقتی به رجال ابن غضائری مراجعه می کنیم می بینیم که مطلب فوق در رجال او وجود دارد

مثلاـ نجاشی در مورد خیبری بن علی الطحان می گوید: کوفی، ضعیف فی مذهبه، ذکر ذلک أحمد بن الحسین، یقال فی مذهبه ارتفاع

بعد در کتاب ابن غضائری آمده است: خیبری بن علی الطحان کوفی ضعیف الحدیث غال المذهب،

یا اینکه نجاشی در مورد جعفر بن محمد بن مالک الفزاری می گوید: قال أحمد بن الحسین کان یضع الحدیث وضعا و یروی عن المجاهیل،

بعد در کتاب ابن غضائری می خوانیم: کذاب متروک الحدیث جمله، و کان فی مذهبه ارتفاع و یروی عن الضعفاء و المجاهیل، و کل عیوب الضعفاء مجتمعه فیه.

ص: ۲۰۶

اگر مشابه این مطالب که نجاشی از آن سخن می گوید: منتسب به استاد احمد که حسین بن عبید الله است می بود، مناسب این بود که نجاشی از استاد خود نقل کند نه از احمد که همطراز او بوده است. مخصوصا که نجاشی از استاد خود حسین، مطالب مختلفی نقل می کند ولی وقتی در موارد فوق از احمد نقل می کند این علامت آن است که کتاب غضائری منسوب به احمد است نه حسین.

در جای دیگری از رجال نجاشی در ترجمه ی احمد بن ابی عبد الله برقی می خوانیم: قال أحمد بن الحسین رحمه الله فی تاریخه توفی أحمد بن أبی عبد الله البرقی فی سنه أربع و سبعین و مائتین. در کتب سابق، تاریخ را در کتب رجال مندرج می کردند. یا مثلاـ تاریخ بغداد در مورد رجال است و مقدار کمی از تاریخ بغداد در آن منعکس است. همچنین است تاریخ بخاری و مانند آن.

بنا بر این از عبارت فوق نجاشی ممکن است استفاده شود که مراد او از تاریخ احمد بن الحسین الغضائری همان فهرست احمد بن الحسین باشد که به دست نجاشی رسیده است. شاید نجاشی قبل از فوت احمد بن الحسین از آن استنساخ کرده باشد و یا شاید از صفحاتی از آن یادداشت برداری کرده باشد. یا اینکه بگوییم هرچند آثار احمد بن الحسین توسط ورثه ی او نابود شده است ولی قبل از نابودن شدن کسی از آنها نسخه برداری کرده باشد و ورثه ی او اصل کتب را از بین برده باشند. یا اینکه شاید نقل شیخ در مورد از بین رفتن کتب او صحیح نبوده باشد.

البته این نکته را باید توجه داشت که اگر ضمیر در (تاریخه) به احمد بن الحسین بر گردد می توان مطلب فوق را استفاده کرد که فهرست احمد بن الحسین به دست نجاشی رسیده باشد ولی اگر ضمیر در (تاریخه) به احمد بن ابی عبد الله برقی بر گردد مراد این است که احمد بن الحسین در مورد تاریخ وفات برقی آن مطلب را گفته است. در این صورت مطلب فوق از آن استفاده نمی شود.

به هر حال در رجال نجاشی در ترجمه ی احمد بن حسین بن عمر بن یزید آمده است که احمد از پدرش فلان مطلب را نقل می کند و یا اینکه نجاشی و او نزد حسین که پدر احمد است درس خوانده است و مجموع نکاتی که در بالا گفتیم موجب اطمینان می شود که کتاب مزبور به احمد بن حسین بن عبید الله غضائری منتسب است.

با این حال، تا زمانی که تضعیفات ابن غضائری در جایی که مربوط به غلو و انکار حدیث است نمی تواند برای ما حجّت و قابل اعتماد باشد زیرا این موارد، اجتهادی است و اشتباه در آن زیاد رخ می دهد.

وحید بهبانی نیز این نکته را متذکر می شود که گاه در مورد یکی از روات گفته شده است که اهل غلو بوده است و بعد خود آن راوی مطلبی نقل می کند که بر خلاف غلو است. مثلا می گوید من و فلان کس راجع به الوهیت ائمه اختلاف کرده با هم بحث داشتیم و گفتیم بهتر است از این را از خود امام معصوم بپرسیم. نزد یکی از معصومین علیه السلام مشرف شدند و در را که زدند، امام علیه السلام از پشت در پاسخ فرمود: لا بل عباد مکرمون. یعنی نسبت الوهیت به ما صحیح نیست و ما بنده ی خدا هستیم. بنا بر این این روایت نافی غلو است. بعد عده ای گفته اند که همین روایت دلیل بر غلو فرد می باشد زیرا به امام علیه السلام نسبت علم غیب داده است.

بنـا بر این وقتی در مسـأله ی غلو تـا این حـد اختلاف عقیـده وجود داشـته است نمی توان به صـرف وجود رمی به غلو در یک کتاب رجالی به آن اعتماد کرد.

نتیجه اینکه متفرداتی که ابن غضائری به تنهایی آنها را تضعیف می کند نمی تواند منشأ تضعیف باشد.

یکی از موارد نقض محمد بن حجاج است که شـیخ در مورد او گفته شده است که او منکر الحدیث است: در کتاب شـیخ نیز دو نفر به نام محمد بن الحجاج ذکر شده است یکی المدنی است که در مورد او نوشـته شده است: مات سنه احدی و ثمانین و مائه منکر الحدیث. و دیگری محمد بن الحجاج اللخمی کوفی است که شیخ در مورد او می فرماید: نزل بغداد

ما بعـد از مراجعه به کتب دست اول که شـیخ از آنها نقل می کنـد (و حتی اگر شـیخ مطالبی را از رجال ابن عقـده اخـذ کرده باشـد، ابن عقـده خود از آن کتب نقـل کرده است) و یکی از آنهـا رجـال بخاری است (صاحب صـحیح بخاری) مشاهـده می کنیم که ترجمه ی حـال محمـد بن حجـاج را نقـل می کنـد. همچنین ابن حِبّان در کتاب خود به نام مجروحین ترجمه ی او را ذکر می کنـد. در تاریخ بغداد که نویسـنده ی آن معاصـر شـیخ است و در کتاب سـمعانی نیز و لسان المیزان و موارد دیگر نیز ترجمه ی او ذکر شده است.

از مجموع آنها این نکته اسـتفاده می شود که شـیخ دچار سهو شده است. زیرا شیخ گاه از محمد بن الحجاج اللخمی سخن می گویـد و گـاه از مـدنی. ولی از عبـارات کتب رجـال فوق اسـتفاده می شود که این دو یک نفر هسـتند و همان محمـد الحجاج اللخمی همان کوفی است که ساکن بغداد بوده و وفات او در همان سال ۱۸۱ بوده است.

ص: ۲۰۹

همچنین از مجموع آنها این نکته به دست می آید که عبارت منکر الحدیث که شیخ ذکر کرده است از کتب رجال سابق اخذ شده است و این عبارت در رجال بخاری و سایر کتبی که فوق ذکر کردیم وجود دارد حتی کتب دیگر غالبا این عبارت را از بخاری که مقدم بوده است اخذ کرده اند. واضح است که مناط منکر الحدیث بودن نزد عامه با آنچه نزد شیعه بوده است متفاوت می باشد.

با این بیان محمد بن الحجاج را نیز نمی توان از موارد نقض محسوب کرد.

ابان بن عثمان: رجال کشّی در مورد او می گوید که او ناووسی بوده است.

به طور محقق ذکر ناووسی در مورد ابان صحیح نیست. در بعضی از نسخ به جای آن قادسیه آمده است مثلا محقق اردبیلی در مجمع البرهان در کتاب کفالت این گونه تعبیر کرده است. در چاپ اول رجال کشّی نیز که بین چند نسخ جمع کرده است هم آمده است: کان من الناووسیه و کان من القادسیه.

به هر حال ناووسیه چه تصحیف قادسیه باشد یا غیر آن به هر حال یقینا ناووسیه غلط است. ناووسیه کسانی بودند که امام صادق علیه السلام را امام آخر می دانستند و قائل بودند که او وفات نکرده است و امام هفتمی بعد از او نیست. این عده قائل به الوهیت امام صادق علیه السلام بوده جزء غلات محسوب می شدند.

ابان بن عثمان هرگز جزء این دسته نبوده است زیرا اولا حتی در یک مورد از مواردی که شیخ در تهذیب و استبصار از ابان نقل می کند در روایت او خدشه نکرده است. همچنین در فهرست و رجال شیخ در مورد او جرحی مبنی بر اینکه او ناووسی بوده باشد وجود ندارد. حتی صدوق در فقیه نسبت به او چیزی نمی گوید. حتی ابن ابی عمیر هنگام برشمردن مشایخ خود، ابان بن عثمان را در صدر مشایخ خود ذکر می کند. بعید است اگر او قائل به الوهیت امام صادق علیه السلام باشد این نکته در جایی منعکس نشده باشد.

ص: ۲۱۰

از آن سو می بینیم که نجاشی و شیخ در مورد او گفته اند که او از ابا الحسن علیه السلام روایت نقل کرده است. روایت او از امام علیه السلام از باب مخالفت و احتجاج با امام علیه السلام نبوده است بلکه روایتی است که نشان می دهد او در مقام استفاده از امام علیه السلام بوده است.

با این حال، قاموس الرجال می گوید که ما برخورد نکردیم که او از ابو الحسن علیه السلام روایت کرده باشد.

آیت الله خوئی نیز به چنین روایتی از او اشاره نمی کند.

با این حال ما به این روایت دست یافتیم. در معانی الأخبار این روایت وجود دارد:

عن أبان الأحمر (که همان ابان بن عثمان است.) قال سأل بعض أصحابنا أبا الحسن ع عن الطاعون یقع فی بلده و أنا فیها (و من هم در آن بودن) أتحول عنها (از آن شهر باید خارج شوم؟) قال نعم قال ففی القریه و أنا فیها أتحول عنها قال نعم قال ففی الدار و أنا فیها أتحول عنها قال نعم قلت (ابان می گوید که من خدمت حضرت عرض کردم) و إنا نتحدث أن رسول الله ص قال الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف (مانند فرار از جنگ است که نباید از آن فرار کرد.) قال إن رسول الله ص إنما قال هذا فی قوم کانوا یکونون فی الثغور فی نحو العدو فیقع الطاعون فیخلون أماکنهم و یفرون منها فقال رسول الله ص ذلک فیهم (یعنی افرادی در نقاط حساس بودند و مرزها در مخاطره بوده که بعضی به سبب احتمال طاعون آن اماکن را ترک می کردند که رسول خدا (ص) از آن نهی فرمود.)

از روایت فوق استفاده می شود که ابان در محضر امام علیه السلام حضور داشته است. اگر او امامت ابی الحسن علیه السلام را قبول نداشت روایت رسول خدا (ص) را برای او نقل نمی کرد تا جواب را از امام علیه السلام دریافت کند.

در جای دیگر از معانی الاخبار می خوانیم: فضاله عن أبان قال ذکر بعضهم عند أبی الحسن ع فقال بلغنا أن رجلا هلک علی عهد رسول الله ص و ترک دینارین فقال رسول الله ص ترک کثیرا قال إن ذلک کان رجلا یأتی أهل الصفه فیسألهم فمات و ترک دینارین. (یعنی در مقابل اهل صفه که هیچ نداشتند، دو دینار مال کثیر محسوب می شود.)

ظاهر این روایت این است که ابان در محضر امام ابو الحسن علیه السلام بوده است و این سؤال را مطرح کرده و امام علیه السلام جواب داده است. حتی اگر او در خود جلسه حضور نداشته باشد ولی نقل عبارت فوق حاکی از این است که او به کلام حضرت اعتماد داشته است و این با انکار حضرت سازگار نیست.

عن أبان قال سئل أبو الحسن ع عن رجل یقتل الحیه (ماری را کشت) و قال له السائل إنه بلغنا أن رسول الله ص قال من ترکها تخوفا من تبعتها فلیس منی (اگر کسی ماری را ببیند و بترسد که مار او را دنبال کند و در عین حال او را نکشد از من نیست.) قال إن رسول الله ص قال و من ترکها تخوفا من تبعتها فلیس منی فأما حیه لا تطلبک و لا بأس بترکها. [۴]

این روایت نیز مانند روایات سابق است که یا ابان در مجلس بوده است و سؤال کرده است و یا اینکه اگر در مجلس نبوده است به عبارت حضرت اعتماد داشته است.

به هر حال وقتی دیده می شود که اجلاء اصحاب از ابان روایت های بسیاری نقل کرده اند که حاکی از آن است که آنها نزد ابان تلمذ کرده اند بسیار بعید است که او ناووسی بوده باشد.

حتی در عده ی شیخ آمده است که اصحاب نسبت به غلات به هیچ یک از روایات آن عمل نمی کردند حتی اگر ثقه بوده باشند. اما راجع به غیر امامی می گوید که اگر ثقه باشد اصحاب به روایات آنها عمل می کردند. اما اگر کسی غلات باشد هرگز به روایات او عمل نمی شده است. از این رو وقتی اجلاء بسیار از ابان بن عثمان روایت می کنند علامت آن است که او هرگز اهل غلو نبوده است.

مخصوصا که کتاب کشّی اولاً دارای اغلاط کثیره است و ثانیا نسخه های مختلفی از آن وجود دارد بنا بر این هرگز نمی توان به ادعای کشّی مبنی بر اینکه او ناووسی بوده است اعتماد کرد.

علامه نیز اشتباه دیگری مرتکب شده است و گاه او را فطحی و گاه واقفی نامیده است و او ظاهرا عبارت کشّی را دیده است و فی الجمله می دانسته که او انحراف مذهب دارد و از این رو به الفاظ مختلفی از آن تعبیر کرده است مخصوصا که این فرقه ها با هم شباهات بسیاری دارند.

جواب از موارد نقض جلسه ۳۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از موارد نقض

یکی از افرادی که به عنوان نقض ذکر کرده بودیم محمد بن عطیه ی حناط است. علامه و ابن داود به نقل از رجال نجاشی او را تضعیف کرده اند. این به سبب اشتباهی است که در نسخه ی علامه و ابن داود وجود داشت. در رجال نجاشی آمده است: محمد بن عطیه الحناط أخو الحسن و جعفر، کوفی، روی عن أبی عبد الله علیه السلام و هو صغیر.

در نسخه ی علامه و ابن داود به جای (و هو صغیر) آمده است (و هو ضعیف)

صاحب قاموس الرجال می فرماید: باید به نسخه ی علامه و ابن داود اعتماد کرد زیرا رجال نجاشی به شکل صحیح به دست آن دو رسیده است نه به دست ما بنا بر این نقل آنها از رجال نجاشی مقدم است. بعد کلام خود را تأیید می کند به اینکه در روضه ی کافی روایتی از محمد بن عطیه از امام باقر علیه السلام است و کسی که از امام باقر علیه السلام روایت نقل می کند معنا ندارد که از امام صادق علیه السلام روایت کند و در حال صغر باشد.

آیت الله خوئی به صاحب قاموس الرجال اشکال می کند و ظاهرا اشکال ایشان واضح است و آن اینکه ادعای فوق ادعایی بی اساس است زیرا ما نسخه ای که قریب به عصر نجاشی است را در دسترس داشته به آن مراجعه کردیم و دیدیم در آن (و هو صغیر) آمده است. صاحب نقد الرجال، سید مصطفی تفرشی به چهار نسخه از رجال نجاشی مراجعه کرده است و در همه (و هو صغیر) آمده است.

ص: ۲۱۴

ما نیز به نسخی از رجال نجاشی که حدود هفت یا هشت نسخه ی معتبر بوده است و یکی دو تا از آنها با نسخه ی ابن ادریس مقابله شده بود مراجعه کردیم در آنها نیز (و هو صغیر) بوده است. ابن ادریس بر علامه و ابن داود متقدم است و به نسخ معتبر دسترسی داشته است.

علامه خود در ترجمه ی حال برادر محمد، حسن می گوید: او ثقه است و او برادری به نام محمد داشته که موثق بوده است. بنا بر این علامه در اینجا تصریح می کند که محمد ثقه است. بنا بر این اگر اینجا حکم به موثق بودن او می کند چرا در جایی دیگر باید بگوید که او ضعیف است. این نشان می دهد که عبارت (ضعیف) صحیح نبوده است.

مضافا بر اینکه اگر کسی با رجال نجاشی سر و کار داشته باشد می داند که اگر رجاشی در صدد تضعیف کسی باشد از آن به (و هو ضعیف) تعبیر نمی کند بلکه مثلا می گوید: روی عن ابی عبد الله علیه السلام ضعیف. حتی یک مورد هم در ذهن ما نمی آید که او در مورد کسی بگوید (و هو ضعیف). بله دیده شده است که او در ترجمه ی حال کسی او را ثقه بداند ولی در مورد مثلا برادرش بگوید که او ضعیف است ولی در مورد ترجمه ی حال یک شخص، به (و هو ضعیف) تعبیر نمی کند.

اما استدلال دیگر قاموس الرجال که می گوید محمد بن عطیه از امام باقر علیه السلام روایت کرده است و در نتیجه نمی تواند وقتی از امام صادق علیه السلام روایت می کند صغیر باشد، جوابش چیزی است که آیت الله خوئی بیان کرده است و آن اینکه در کافی آمده است: مُحَمَّدِ بْنِ عَطِيَّهَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع مِنْ أَهْلِ الشَّامِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ يَا أَبَا جَعْفَرٍ... از این عبارت استفاده نمی شود که او در جلسه حاضر بوده است بلکه ممکن است کسی این جریان را برای او نقل کرده باشد.

بنا بر این فرد مزبور ثقه می باشد. حتی اگر عبارت نجاشی در مورد او (و هو ضعیف) باشد. چون این نسخه با نسخه ی دیگر که (و هو صغیر) است متعارض است نمی توان ضعف او را ثابت کرد و در نتیجه نمی توان آن را به عنوان نقض محسوب کرد.

نکته ی دیگر این است که بسیاری از کسانی که به عنوان نقض معرفی شده اند منسوب به وقف هستند یعنی آنها را واقفی نامیده اند.

مذهب وقف بعد از وفات امام هفتم علیه السلام پدیدار شد زیرا عده ای، اموال امام علیه السلام را در دست داشتند و حضرت نیز در حبس بوده در نتیجه آنها در اموال حضرت تصرف کردند و برای باز پس ندادن آن، امامت امام رضا علیه السلام را انکار کردند. سپس تا مدتی مسأله ی وقف بسیار فراگیر شده بود و افراد بسیاری به آن گرویده بودند و بزنطی و خاندان او جزء این دسته بودند و یکی از ادله ی آنها این بود که در میان ائمه، بجز امام آخر، امامت بعد از هر امامی به پسر او منتقل می شده است (بجز امام حسن علیه السلام) در نتیجه می گفتند که امام رضا علیه السلام پسر ندارد و خودش هم قائل نیست که امام آخر باشد پس او امامت ندارد. بعد که امام جواد علیه السلام به دنیا آمد، استدلال آنها از بین رفت و آنها بسیار شکست خوردند به همین دلیل در روایات آمده است که هیچ مولودی به اندازه ی امام جواد علیه السلام مبارک نبوده است.

شیعه نیز به سبب نهیی که ائمه کرده بودند با واقفه تماسی نداشتند و در روایتی آمده است که حضرت رضا علیه السلام به یکی از اصحاب خود فرموده بود که شنیده ام تو با واقفه حشر و نشر داری و بعد او را از این کار نهی کرده بود. واقفه را ممتوره می گفتند که مراد سگی است که باران به آن خورده است که هر جا برود آنجا را نجس می کند. بعد که وقف شکست خود و خطر مسری آن از بین رفت اشخاص به بعضی از احادیثی که نزد واقفه بوده اگر آن افراد را ثقه می دانستند آن روایات را از آنها اخذ می کردند. علی بن ابی حمزه از موسسین وقف بوده و هرگز مناسب نبوده است که اشخاصی مانند ابن ابی عمیر از او نقل حدیث کنند. بنا بر این اگر اینها احادیثی را از ابن ابی حمزه اخذ کرده اند این احادیث در زمان حیات امام موسی بن جعفر علیه السلام بوده است که او هنوز منحرف نشده بود.

میزان برای عدالت و فسق این است که فرد در حالت عادی بتواند خود را حفظ کند و علی بن ابی حمزه در زمان حیات امام هفتم علیه السلام این گونه بوده است. بله او در حالات غیر متعارف که بعد از شهادت امام هفتم علیه السلام رخ داد نتوانست خود را حفظ کند. بنا بر این انحراف او در زمان بعد از شهادت امام کاظم علیه السلام دلیل بر این نمی شود که او ملکه ی عدالت را از ابتدا نداشت چرا که اگر داشت منحرف نمی شد. نوع افراد در حالات فوق العاده نمی توانند خود را حفظ کنند.

در مورد سید عبد المجید گرّوسی که از شاگردان بسیار موجه میرزای شیرازی بوده و مشاور عقلی ایشان بوده است و از نظر علمی، عقلی و اخلاق و تقوا فرد بالایی بوده است گفته شده است که نزد کسی نزد او رفت و دید در فکر است و می گفت من با نفس خودم بحث می کردم و می گفتم اگر به تو صد تومان (که آن زمان پول قابل توجهی بوده) پول دهند آیا شهادت به ناحق می دهی، نفسم گفت نه. بعد مبلغ را بالاتر بردم تا به ده هزار تومان رسیدم در اینجا بود که نفسم جوابی نداده بود و شما که آمدی این بحث من با نفسم به هم خورد. منظور ایشان این بود که وقتی مبلغ بالاتر می رود انسان به فکر عناوین ثانویه و مانند آن می افتد و اینکه انسان با آن مبلغ چقدر می تواند کار خوب انجام دهد و اینکه تصمیم گیری برای او سخت می شود.

این نشان می دهد که وقتی امتحان برای انسان سخت شود، ممکن است او نتواند خود را حفظ کند. بنا بر این علی بن ابی حمزه در زمان حیات امام کاظم علیه السلام ثقه و عادل بوده است و بعد از آن به سبب شدت امتحانی که با آن مواجه شده بودن نتوانست خود را حفظ کند. بنا بر این روایاتی که صفوان یا ابن ابی عمیر از واقفه نقل کرده اند در زمان استقامت آنها از آنها نقل شده است.

همچنین در رجال روایاتی از علی بن ابی حمزه نقل می کنند و آن را موثقه می نامند باید آنها را صحیحه بنامند زیرا اگر آنها روایت را از او در زمان حیات امام کاظم علیه السلام نقل کرده باشند آن روایات صحیحه است. زیرا میزان این است که فرد در زمان اخذ حدیث چگونه بوده است.

بنا بر این با این بیان بسیاری از نقض های فوق جواب داده می شود.

بررسی موارد نقض جلسه ۳۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی موارد نقض

عده ای از مواردی که به عنوان نقض ذکر شده است نقض بودنش ثابت نیست مثلاً یکی از موارد نقض، اسحاق بن عمار ساباطی است که شیخ در فهرست می فرماید که او فطحی و ثقه می باشد.

شیخ در فهرست خود در مورد اسحاق بن عمار ساباطی می فرماید: او فطحی است له اصل معتمد و ثقه.

در رجال نجاشی نام فرد مزبور به شکل اسحاق بن عمار بن حیّان الصیرفی آمده است و کلمه ی ساباطی و مسأله ی فطحی بودن در آن نیست و نجاشی او را توثیق می کند و حتی اضافه می کند که او جزء خاندانی مهم از شیعه وجود داشته که بیوت آنها همه ثقه هستند و او شیخ اصحاب ما می باشد.

باید دید آیا اسحاق بن عمار بن حیّان همان اسحاق بن عمار ساباطی است یا با او فرق دارد. آیت الله خوئی در این مورد تحقیق کرده و قائل است که این دو با هم یکی هستند هرچند مرحوم مامقانی درصدد بود آنها را دو نفر حساب کند. بنا بر این شیخ و نجاشی هر دو او را توثیق کرده اند ولی شیخ او را فطحی می داند ولی نجاشی سخنی در این مورد نمی گوید.

ص: ۲۱۹

احتمال اینکه دو نفر باشند که هر دو معروف و مشتهر باشند، و یک اصل مشترک داشته و هر دو در یک زمان زندگی کرده باشند، نام آنها و پدرشان یکی باشد و یکی را شیخ متوجه شده باشد و نجاشی بی خبر باشد و دیگری را نجاشی متوجه شده باشد و شیخ بی اطلاع باشد و مخصوصا که هر دو نزد چند استاد مشترک درس خوانده باشند احتمالی است که بسیار بعید است. مخصوصا که رجال نجاشی ناظر به رجال شیخ است و در عین حال، از این فرد بی اطلاع باشد بسیار غیر محتمل است.

از آن سو، اسحاق بن عمار در اسانید بسیاری آمده است و هر دو در یک طبقه هستند. البته آیت الله خوئی در خاتمه قائل می شود که او هرچند یکی بیشتر نیست ولی فطحی است.

با این حال، صاحب قاموس الرجال تحقیق بیشتری کرده است و قائل می شود که او نه ساباطی نیست و حتی فطحی نیز نمی باشد. او سپس در دلیل آن می گوید: اینکه او ساباطی و فطحی است فقط در فهرست شیخ نوشته شده است و حتی شیخ در

کتب رجالی متأخر خود چنین کلامی ندارد. برقی، مشیخه ی من لا یحضر، نجاشی و غیره در هیچ کدام قید ساباطی و فطحی وجود ندارد. در اسانید نیز در جایی کلمه ی ساباطی وجود ندارد.

ما اضافه می کنیم: اسحاق بن عمار بن حیّان و برادران او مانند قیس بن عمار همه کوفی بوده اند. این در حالی است که ساباط مکانی نزدیک مدائن در بغداد است.

ص: ۲۲۰

بنا بر این شاید همان گونه که صاحب قاموس الرجال حدس می زند، شیخ هنگام نوشتن نام او، ذهنش به سمت عمار ساباطی رفته است و به اشتباه تصور کرده است که اسحاق پسر عمار ساباطی است و سهوا بعد از اسحاق بن عمار، کلمه ی ساباطی را به آن ملحق کرده است و چون بیت ساباطی ها فطحی بوده اند به اشتباه، در مورد اسحاق بن عمار گفته است که او فطحی بوده است.

بنا بر این اسحاق بن عمار را نمی توان به عنوان نقض محسوب کرد.

ابراهیم بن عبد الحمید اسدی: شیخ در رجال خود، او را جزء اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام ذکر کرده است و بعد اضافه کرده است که او واقفی بوده است.

مسأله ی وقف او فقط در رجال شیخ مطرح شده است. در مقابل، شیخ او را در فهرست توثیق کرده است و نامی از واقفی بودن او به میان نیاورده است.

شاید گفته شود که شیخ هنگام نوشتن فهرست، از واقفی بودن او با خبر نشده بود ولی هنگام نوشتن رجال به آن دست یافت. با این حال می توان گفت که شیخ رجال خود را با توجه به رجال کشّی نوشته است و این را از کتاب او گرفته است.

در کتاب کشّی می بینیم که نصر بن صبّاح حکم به واقفی بودن ابراهیم کرده است. با این حال، نصر، اولا از غلات بوده است و به کلام او اعتباری نیست و ثانیا، رجال کشّی حاوی اغلاط کثیره است و اگر منفرد به چیزی باشد نمی توان خیلی به آن اعتماد کرد.

همچنین کشّی از فضل بن شاذان نقل می کند که در مورد ابراهیم گفته است که او صالح بوده است. اگر ابراهیم واقفی بود فضل بن شاذان که قریب العصر به ابراهیم بوده است به او صالح نمی گفت. بله اگر فضل به (صالح فی الحدیث) تعبیر می کرد یعنی احادیث او صحیح و غیر منحرف است ولی وقتی به شکل مطلق از عبارت (صالح) استفاده می کند این علامت آن است که مذهب او نیز صالح بوده است.

نجاشی نیز اسمی از واقفی بودن ابراهیم به میان نیاورده است.

از آن طرف شیخ او را از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده است و او از امام رضا علیه السلام روایاتی نقل می کند. ظاهر این روایات این است که او در مقام استفاده از امام علیه السلام بوده است نه در مقام محاجه و استدلال با او. اگر او امامت امام رضا علیه السلام را قبول نداشته و بعد از امام کاظم علیه السلام متوقف شده بود این روایات را از ایشان نقل نمی کرد.

در کافی (۱) و محاسن ، روایتی از او نقل شده است ولی این روایات محل شبهه است:

ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِیدِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَجْعَلُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ صَوْمَ یَوْمٍ مُسَمًّی قَالَ یَصُومُهُ أَبَداً فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ.

ص: ۲۲۲

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۴۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

به نظر می آید که کلمه ی الرضا در ابی الحسن الرضا اضافه باشد. زیرا در عده از نسخ معتمد کافی که ما به آن مراجعه کرده ایم کلمه ی الرضا نبوده است بنا بر این مراد از ابی الحسن همان امام کاظم علیه السلام می باشد.

در محاسن برقی، به یک نسخه مراجعه کردیم ولی در آن زیاد بن مروان قندی به ابراهیم بن عبد الحمید عطف شده است که هر دو از امام رضا علیه السلام نقل می کنند. این عطف، شاهد بر این است که در محاسن نیز کلمه ی رضا اضافی است زیرا زیاد بن مروان قندی از موسسین وقف بوده است و بعد از امام کاظم علیه السلام مبالغ هنگفتی از امام کاظم علیه السلام نزد او مانده بود و او قائل به وقف شد و اعتقادی به امامت امام رضا علیه السلام نداشته است.

نتیجه اینکه واقفی بودن او قابل اثبات نیست.

اسحاق بن جریر: نجاشی کتاب او را روایت می کند ولی شیخ او را واقفی و از اصحاب امام کاظم علیه السلام می داند.

با این حال نجاشی او را توثیق کرده است و سخنی از واقفی بودن او مطرح نکرده است. شیخ مفید نیز رساله ای در مورد عدد دارد که آیا ماه رمضان مانند سایر ماه های قمری است که گاه سی روز است و گاه بیست و نه روز یا اینکه ماه رمضان همواره سی روز است. کسی که طرفدار سی روز هستند اصحاب العدد نامیده می شوند و در مقابل آنها اصحاب الرؤیه هستند. ابن داود که از اساتید شیخ مفید است جزء اصحاب العدد است و ابن قولویه که استاد دیگر شیخ اوست جزء اصحاب الرؤیه می باشد. شیخ مفید سه کتاب نوشته است و گاه جزء اصحاب العدد شده و گاه جزء اصحاب الرؤیه ولی سرآخر جزء اصحاب الرؤیه شده است. به هر حال از جمله مطالبی که مطرح می کند، بحث هایی رجالی است او در یک جا سخن از اسحاق بن جریر آورده و او را جزء فقهاء اعلام و رؤسایی که حلال و حرام از فتوی آنها اخذ شده است و کسانی که لا یطعن علیهم و لا طریق الی ذم واحد منهم می باشند ذکر می کند. ظاهر این عبارت این است که اسحاق بن جریر حتی در مذهبش نیز مذموم نبوده است.

ص: ۲۲۳

حتی ما بعد از فحص در روایات برخورد نکردیم که او روایتی از موسی بن جعفر علیه السلام نقل کرده باشد بلکه او فقط روایات امام صادق علیه السلام را نقل می کند. حتی نجاشی تصریح می کند که او از امام صادق علیه السلام روایت کرده است و برقی نیز در رجال خود او را جزء اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است. بنا بر این احتمال می دهیم که شیخ او را با فرد دیگری اشتباه گرفته باشد.

اسماعیل بن عمار: در معالم العلماء در مورد او آمده است که او فطحی است. در سابق نیز گفتیم که ممکن است سند مقلوب باشد و گفتیم که به نظر ما به ظن قوی، سندی که ابن ابی عمیر از او نقل می کند مقلوب است و سندی که در کافی آمده است چنین است: عن ابن أبی عمیر، عن إسماعیل بن عمار، عن إسحاق بن عمار، عن أبی عبد الله. (1)

که گفتیم: به نظر ما به ظن قوی، سند فوق مقلوب است یعنی اسحاق بن عمار است که از اسماعیل بن عمار روایت می کند.

اضافه می کنیم که عبارت معالم العلماء اشتباه است. مطالبی که در معالم العلماء در مورد اشخاصی که در فهرست شیخ هستند بیان می کند از خود فهرست شیخ اخذ شده است. در فهرست شیخ نیز در مورد اسحاق بن عمار آمده است: فطحی الا انه ثقه له اصل. ظاهرا صاحب معالم العلماء آنچه شیخ در مورد اسحاق گفته است را با اسماعیل که برادر اسحاق است اشتباه گرفته و در نتیجه در مورد اسماعیل همان عبارت شیخ را که مورد اسحاق فرموده است: فطحی الا انه ثقه له اصل، تکرار کرده است. حتی در سابق گفتیم که عبارت فوق از شیخ در مورد اسحاق نیز صحیح نبوده است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۳۵۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

بنا بر این اسماعیل بن عمار جزء فطحی ها نیست و رجالیون هیچ کدام او را فطحی ندانسته و او را توثیق کرده اند.

حسین بن مختار: شیخ او را در جزء اصحاب امام کاظم علیه السلام نام می برد و قائل است که او واقفی می باشد. بزنطی و ابن ابی عمیر از او نقل حدیث کرده اند.

به نقل شیخ در مورد او نمی توان اعتماد کرد و شیخ مفید در ارشاد نام او را در باب: ممن روی النص علی الرضا علیه السلام بالامامه من خاصه الکاظم و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته ذکر می کند. بنا بر این او حتی از معتمدین امام رضا علیه السلام بوده است چه برسد که امامت او را قبول نداشته باشد.

بنا بر این شیخ در ادعای وقف در مورد او متفرد بوده است و به آن نمی توان ترتیب اثر داد. در موارد متعددی دیده می شود که شیخ قائل به وقف عده ای شده است ولی کسی آنها را جزء واقفه نشمرده است. به نظر می آید که اینها کسانی بودند که در مدت کوتاهی واقفی بودند و بعد برگشتند و اینکه دیگران به واقفی بودن آنها اعتنایی نکرده اند به این سبب بوده است که آنها ناقل حدیث و از اجلاء بودند و در نتیجه مدت کوتاهی که واقفی بودند قابل اعتناء نبوده است. مخصوصا رجالیین بعدی که بعد از شیخ آمدند مشاهده کردند که آنها برگشته اند و دیگر واقفی نیستند. بنا بر این با این بیان می توان ادعای شیخ در مورد واقفی بودن آن افراد که شیخ در این ادعا متفرد است یا توجیه کرد.

ص: ۲۲۵

حسین بن مهران: صفوان از او روایت نقل می کند ابن غضائری در مورد او می گوید که او واقفی و ضعیف است.

واقفی بودن او برای ما قابل قبول نیست زیرا نجاشی در مورد او می گوید: روی عن الرضا علیه السلام.

در کافی و تهذیب نیز روایتی از امام رضا علیه السلام از او ذکر شده است. این روایت ظهور در این دارد که او در مقام استفاده از امام علیه السلام بوده است نه در مقام محاجه با ایشان.

البته شاید مدتی واقفی بوده ولی بعد از وقف برگشته باشد. مراد نجاشی نیز شاید همین باشد که او در سابق واقفی بوده است.

بررسی محمد بن سنان جلسه ۳۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی محمد بن سنان

یکی از افرادی که به عنوان نقض ذکر شده بود محمد بن سنان است. جماعت بسیاری او را تضعیف کردند و ما سابقا به آن موارد اشاره کردیم.

نجاشی در مورد او می گوید: ابن عیاش می گوید که او محمد بن حسن بن سنان است: هو محمد بن الحسن بن سنان مولی زاهر توفی أبوه الحسن و هو طفل و کفله جده سنان فنسب إلیه .

بنا بر این چون تحت تربیت جد خود سنان بوده است از این رو او را به جد نسبت داده اند.

بعد نجاشی اضافه می کند: و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید (که همان ابن عقده است) إنه روی عن الرضا علیه السلام قال و له مسائل عنه معروفه، و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به،

ص: ۲۲۶

شیخ حر عاملی و آیت الله خوئی از عبارت فوق این گونه استفاده کرده اند که عبارت و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه... تتمه ی عبارت ابو العباس است.

نقول: به نظر ما عبارت فوق از خود نجاشی است یعنی عبارت ابن عقده با و له مسائل عنه معروفه تمام می شود زیرا نجاشی در جایی دیگر همین تعبیر را تکرار می کند. او در ترجمه ی میّاح مدائنی می گوید: ضعیف جدا له کتاب یعرف برساله میّاح و طریقها اضعف منها و هو محمد بن سنان. مخصوصا که ما جایی ندیدیم که نجاشی مطلبی را در مورد جرح و تعدیل افراد، از ابن عقده نقل کرده باشد.

بنا بر این نمی توان قائل شد که حافظ ابن عقده، او را تضعیف کرده است و نجاشی هم اگر او را تضعیف کرده است به تبع

ابن عقده بوده است.

شیخ طوسی نیز او را در عده ای از کتب مانند فهرست و رجال و تهذیب و استبصار، تضعیف کرده است.

در عبارت فهرست اشتباهی رخ داده است و در رجال آیت الله خوئی نیز همان غلط منعکس شده است و آن اینکه در فهرست شیخ آمده است: محمد بن سنان له کتب و قد طُعن علیه و ضُعِّف و کتبه مثل کتب الحسین بن سعید علی عددها و له کتاب النوادر و جمیع ما رواه إلا ما کان فیها من تخلیط أو غلو (یعنی کتب او در تعداد مانند کتب حسین بن سعید به این اضافه که محمد بن سنان کتاب دیگری به نام نوادر دارد و هکذا محمد بن سنان تمامی مرویات حسین بن سعید را نیز روایت کرده بجز روایاتی از حسین بن سعید که دارای غلو و تخلیط است. این نشان می دهد که در کتاب حسین بن سعید روایاتی از غلو و تخلیط است که محمد بن سنان آنها را روایت نکرده است.)

این در حالی است که اصل عبارت چنین بوده است: و جمیع ما رواه إلاـ ما کان فیها من تخلیط أو غلو أخبرنا بکتبه و روایاته جماعه.

بنا بر این معنای عبارت چنین می شود که شیخ می فرماید: جمیع مرویات محمد بن سنان به استثناء آنهایی که در مرویات او غلو و تخلیط است ما آنها را از طریق جماعتی نقل می کنیم.

ما وقتی نسخه ی صحیحی که با دو واسطه با نسخه ی شیخ مقابله شده است را می بینیم عبارت اخیر در آن آمده است. بنا بر این آن روایات غلو و تخلیط در روایات محمد بن سنان است نه در کتب حسین بن سعید.

در کتاب چاپی فهرست به جای (اخبرنا بها جماعه) آمده است: (بکتبه و روایاته جماعه) بنا بر این آیت الله خوئی (اخبرنا) را در سر سطر آورده است که این اشتباه است.

نتیجه اینکه شیخ تمامی مرویات محمد بن سنان را به استثناء آنهایی که جنبه ی غلو دارد به طریقی که ذکر می کند نقل می کند. در طریق شیخ محمد بن الحسین و احمد بن محمد بن عیسی است قرار دارد.

اشکال نشود که احمد بن محمد بن عیسی فردی بوده که بسیار دقیق بوده و کسی که از ضعفاء نقل می کرد را از شهر خارج می کرده است چگونه کتاب محمد بن سنان را نقل کرده است و این نشان می دهد که نباید محمد بن سنان اهل غلو بوده باشد.

ص: ۲۲۸

زیرا معنای عبارت شیخ چنین است که احمد بن محمد و محمد بن الحسین فقط روایاتی از محمد بن سنان را نقل کرده اند که خالی از غلو بوده باشد.

کشّی از فضل بن شاذان نقل می کند که محمد بن سنان یکی از کذابین مشهورین بوده است.

کشّی نیز او را جزء غلات شمرده است.

ابن غضائری در مورد او می گوید: انه ضعیف غال یضع لا یلتفت الیه.

شیخ مفید نیز رساله ای در مورد عدد دارد و در آن در مقام رد بر اصحاب العدد می فرماید: محمد بن سنان و هو مطعون فیه لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین .

ابن داود درباره ی او می گوید: و الغالب علی حدیثه الفساد.

با این حال وقتی انسان به روایاتی که در مورد وارد شده است به نظرش می آید که اقوی وثاقت اوست. به تعبیر قاموسی الرجال تمامی کسانی که او را تضعیف کرده اند، به استثناء ابن غضائری، در جایی دیگر او را توثیق کرده اند و اضافه می کند که حتی اگر کتاب ممدوحین ابن غضائری به دست ما می رسید شاید او نیز او را مدح کرده بود.

بعد اضافه می کند که حمدویه او را تضعیف نکرده است و فقط گفته است که من احادیث او را روایت نمی کند و عدم روایت دلیل بر عدم وثاقت شخص نیست.

اضافه می کنیم که عبارت فوق از حمدویه نیست بلکه از ایوب بن نوح است و صاحب قاموس اشتباه کرده است زیرا در رجال کشّی آمده است: قال حمدویه کتبت أحادیث محمد بن سنان عن أیوب بن نوح، و قال لا أستحل أن أروی أحادیث محمد بن سنان. صاحب قاموس الرجال فاعل (قال) را حمدویه می داند. به نظر ما فاعل آن ایوب بن نوح است زیرا همین مطلب در جایی دیگر از ایوب بن نوح نقل شده است که می گوید هرچند روایات او را نوشته است ولی از او روایت نمی کند زیرا او قبل از موتش گفت که این روایاتی که برای شما روایت کرده ام از باب سماع و یا قرائت کتاب بر شیخ نبوده است بلکه کتابی دست من آمد و آن را برای شما روایت کرده ام و فقط به خاطر اجازه بوده است: ذکر حمدویه بن نصیر، أن أیوب بن نوح، دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان، فقال لنا إن شئتم عن تکتبوا ذلک فافعلوا فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم أنا عنه شیئا، فإنه قال قبل موته کلما حدثتکم به لم یکن لم سماع و لا روایه إنما وجدته

باید عبارت فوق را تفسیر کرد که آیا هرآنچه محمد بن سنان شنیده است همه از باب اجازه بوده و نه از باب سماع و روایت از شیخ؟ این مطلب احتمال عقلائی ندارد که او هیچ از شیخ نشنیده باشد و یا شنیده باشد و فقط به آنچه جنبه ی سماع و روایت نداشته است اکتفاء کرده باشد و آنهایی که شنیده و یا روایت از شیخ کرده را برای کسی روایت نکرده باشد.

به احتمال قوی آنچه محمد بن سنان گفته است در خصوص یک یا چند کتاب خاص بوده است که در مورد آنها گفته است هر آنچه برای شما روایت کرده ام جنبه ی سماع و روایت از شیخ نداشته است.

به هر حال قدماء چون در مقام روایات سخت گیر بودند این اتفاق می افتاد که کسی مانند حمدویه چنان کند که به سبب کلامی که محمد بن سنان به او گفته بود احادیث او را روایت نکند ولی منهای این سختگیری، انسان می تواند با توجه به قرائنی که در متن احادیث است و یا قرائنی که دال بر انتساب روایت به مؤلف آن باشد به آن روایات اعتماد کند. حتی روایاتی است که از باب اجازه نیست ولی قابل اعتماد است.

از آن سو، افراد بسیار زیادی به روایات محمد بن سنان و نقل او اعتماد کرده اند و حتی کلام ایوب بن نوح نیز موجب تضعیف ابن سنان نمی شود.

نجاشی نیز در ابتدا در مورد او تعبیر می کند که او ضعیف است و بعد مطلبی از کشّی از صفوان بن یحیی نقل می کند که او ابتدا میل به غلو داشته است ولی بعد که با او سخن گفتیم با ما همراه شد. بنا بر این اگر کشّی او را ضعیف می داند او به سبب وضعیت اول محمد بن سنان بوده است ولی محمد بن سنان بعدا استقامت پیدا کرده است.

ص: ۲۳۰

شیخ طوسی نیز که در عده ای از کتب، او را تضعیف کرده است در کتاب غیبت او را جزء ممدوحین شمرده است و او را بسیار توثیق کرده است. مضافا بر اینکه تاریخ تألیف کتاب غیبت در ۴۳۷ است و رجال دیگر او قبل از این تاریخ است بنا بر این او اخیرا حکم به توثیق او کرده است.

مفید نیز که در رساله ی عددیه با آن شدت در مورد او سخن می گوید در کتاب ارشاد او را توثیق کرده و او را جزء افرادی که در او هیچ شکی نیست و صاحب مقام و اعتبار می باشد ذکر کرده است.

کشّی نیز که در ترجمه ی مفضل بن عمر، ابن سنان را جزء غلات شمرده است در دو جای دیگر ظاهرا به او اعتماد می کند. در یک جا می گوید: محمد بن عیسی العبیدی و محمد بن الحسین بن أبی الخطاب و الحسن و الحسین ابنا سعید الأهوازیان ابنا دندان و أیوب بن نوح و غیرهم، من العدول و الثقات من أهل العلم. یعنی عدول و ثقات از محمد بن سنان نقل حدیث کرده اند.

در جایی دیگر در ترجمه ی فضل بن شاذان می گوید: و قد علمت أن أبا الحسن الثانی و أبا جعفر (علیهما السلام) ابنه بعده قد أقر أحدهما و کلاهما صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و غیرهما مما لم یرض بعد عنهما و مَدَحَهما.

بنا بر این کشّی در عبارت فوق می گوید که اگر محمد بن سنان در ابتدا وضعیت مناسبی نداشته است ولی بعدا مورد اعتماد و مدح قرار گرفته است. بنا بر این کشّی نیز به تضعیف خود تا آخر باقی نمانده است.

ص: ۲۳۱

مضافا بر اینکه افرادی را می بینیم که به او اعتماد کرده اند مثلا کسی از احمد بن ملیک کرخی که محمد بن سنان را درک کرده بود پرسید که نظرش نسبت به غالی بودن محمد بن سنان چیست و او گفت: معاذ الله. او مردی عابد و اهل عمل بوده است و به من طهور و فقه و مانند آن را یاد داد.

حسن بن علی بن حسین بن شعبه ی بحرانی صاحب تحف العقول نیز او را توثیق کرده است.

فضل بن شاذان که او را جزء کذابین شمرده است، خود از او اخذ حدیث کرده است و در مورد او گفته است مادامی که زنده ام از من روایات او را نقل نکنید. این نشان می دهد که جو، مانع از این کار بوده است و او تا وقتی که زنده بود در فشار بوده است و الا اگر محمد بن سنان جزء غلات بوده است فضل نمی بایست حتی بعد از وفات خود نیز اجازه دهد که احادیث او از محمد بن سنان را نقل کنند.

به عقیده ی آیت الله خوئی، ابن قولویه و علی بن ابراهیم او را توثیق کرده اند زیرا محمد بن سنان در اسناد کتاب آنها ذکر شده است و این دو اشخاصی که در کتب خود ذکر کرده اند را توثیق کرده اند (البته ما این مبنی را قبول نداریم.) بعد خود آیت الله خوئی اضافه می کند که با آن تضعیفاتی که بیان شده است این توثیقاتی که در مورد او ذکر شده است به کار نمی آید: المتحصل من الروایات ان محمد بن سنان کان من الموالین و ممن یدین الله بموالاه اهل بیت نبیه صلی الله علیه و آله و سلم فهو ممدوح فان ثبت فیه شیء من المخالفه فقط زال ذلک و قد رضی عنه المعصوم سلام الله علیه و لاجل ذلک عدّه الشیخ ممکن کان ممدوحا حسن الطریقه (بعد به کتاب غیبت شیخ آدرس می دهد) و لولا ان ابن عقده و النجاشی و الشیخ و الشیخ المفید و ابن الغضائری ضعفوه و ان الفضل بن الشاذان عده من الکذابین لتعین العمل بروایاته و لکن تضعیف هؤلاء الاعلام یسدنا عن الاعتماد علیه و العمل بروایاته و لاجل ذلک لا یمکن الاعتماد علی توثیق الشیخ المفید ایاه حیث عده ممن روی النص علی الرضا علیه السلام من ابیه من خاصته و ثقاته و اهل الورع و اهل العلم و الفقه من شیعته... و لا علی توثیق علی بن ابراهیم ایاه...

ص: ۲۳۲

ما می گوییم: تمامی این مضعفین در جایی دیگر از کتاب خود او را مدح کرده اند و حتی عده ای او را توثیق کرده اند که توثیق آنها معارض نیز ندارد. مضافا که از نظر روایات نیز وثاقت او احراز می شود.

نتیجه اینکه باید محمد بن سنان را موثق دانست.

تحقیقی پیرامون محمد بن سنان جلسه ۳۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی پیرامون محمد بن سنان

بحث در محمد بن سنان است. منشأ تضعیف او یا به این سبب است چون علماء و بزرگان شهادت به ضعف او داده اند و طبق بیان مجلسی ثانی، مشهور قائل به ضعف او شده اند و چون افراد زیادی قائل به ضعف او شده اند این موجب ظن به ضعف اوست و این گونه از ظنون رجالی حجّت است.

ابن شهرآشوب در معالم العلماء میل به تضعیف او دارد زیرا در مورد او می گوید: و قد طعن علیه. بعد قضاوت نمی کند که طعن مزبور صحیح است یا نه.

از جمال الدین، احمد بن طاوس نیز تمایل به ضعف نقل شده است.

ابن داود نیز در مورد او می گوید: و الغالب علی حدیثه الفساد.

شهید ثانی، مقدس اردبیلی، صاحب معالم، صاحب مدارک، شیخ محمد نوه ی شهید ثانی که پسر صاحب معالم است و میرزا محمد استرآبادی صاحب رجال کبیر او را تضعیف کرده اند. بر این اساس مجلسی ثانی قائل شده است که مشهور قائل به تضعیف او شده اند.

با این حال هم ادعای وجود شهرت محل شک است و هم اگر ثابت باشد، چون مدارک آنها در دست است و ما می توانیم در آن مدارک تحقیق کنیم، شهرت فوق برای ما حجّت نیست. وقتی ما به کتب رجالی مراجعه می کنیم می بینیم که در میان قدماء غیر از ابن غضائری دیگران در مورد محمد بن سنان به شکل متناقض قضاوت کرده اند.

ص: ۲۳۳

همچنین ابن شعبه ی بحرانی صاحب تحف العقول قائل به توثیق او شده است.

در میان قدماء، احمد بن هُلَیل الکرخی که ظاهرا همان احمد بن هلال معروف باشد زیرا در یک سند واحد گاه از آن به احمد بن هلال و گاه به احمد بن هلیل تعبیر می کنند (البته در سابق از او به احمد بن ملیک الکرخی نام برده بودیم که اشتباه بود و به اشتباه در نسخه ای غلط نوشته شده بود) محمد بن سنان را توثیق کرده است. او در عصر خود بسیار ظاهر الصلاح

بوده است به گونه ای که کسی قدح را در مورد او قبول نمی کرد که عبارت او را در جلسه ی قبل بیان کردیم.

در طبقات بعد، علی بن طاوس برادر بزرگ جمال الدین، او را صریحا توثیق می کند.

علامه در مختلف او را توثیق می کند و اضافه می کند که ما در کتاب رجال، وثاقت او را ترجیح داده ایم. البته علامه در خلاصه در مورد او توقف کرده است و شاید کتاب رجالی که از آن نام می برد کتاب دیگری از او بوده است و یا اینکه چون تغییراتی که علامه در کتاب خلاصه ی اعمال کرده است بسیار بوده این نکته در نسخه ای از آن موجود بوده باشد. زیرا اصل خلاصه ی علامه در سال ۶۹۲ یا ۶۹۳ نوشته است و تا وقت فوت، در آن اضافه کرده و تغییراتی داده است ولی مختلف خود را در سال ۷۰۸ به اتمام رسانده است.

ص: ۲۳۴

محقق کرکی، مجلسی اول، شیخ حر و مجلسی ثانی او را توثیق کرده اند.

بنا بر این نمی توانیم ادعا کنیم که شهرت بر ضعف محمد بن سنان قائم شده است.

نکته ای که باید توجه داشت این است که در مقام تعارض جرح و تعدیل، در بعضی موارد جرح مقدم بر تعدیل است زیرا می گویند شاید جارح بر چیزی واقف شده باشد که معدل بر آن واقف نشده باشد. ولی در مورد مسأله ی غلو چنین چیزی ثابت نیست زیرا مسلک غلو بسیار محل اختلاف بوده است و نظرات افراد در آن بسیار متفاوت بوده است.

از طرفی دیگر شهادات رجالیون در جرح و تضعیف او با هم متعارض است و قابل اعتماد نیست.

اما در مورد انتساب غلو به محمد بن سنان می گوییم که به نظر می آید دو منشأ برای این امر وجود داشته است.

یکی عبارت است که کشّی می گوید و آن اینکه در مورد محمد بن سنان می گوید: من أراد المعضلات فإلی، و من أراد الحلال و الحرام فعلیه بالشیخ، یعنی صفوان بن یحیی .

در کتاب کشّی که درست ماست کلمه ی (معضلات) آمده است ولی در کتاب رجال مرحوم بحر العلوم (المضمحلات) آمده است که بحر العلوم آن را به همان مشکلات و معضلات تفسیر می کند.

معنای عبارت فوق این است که همان گون که از روایات استفاده می شود محمد بن سنان با اهل بیت نزدیک بوده و از اصحاب سرّ آنها بوده است و بعضی از معارف که در سطح عموم قابل طرح نبوده است و گاه برای شیعه به سبب تقیه خطر داشته و گاه برای اینکه برای مردم قابل درک نبوده است را می دانسته.

ص: ۲۳۵

به همین دلیل در روایات است که مثلا سلمان مطالبی را می دانست که اگر ابوذر آنها را می دانست او را چه بسا می کشت یا او را تکفیر می کرد.

یا اینکه از حضرت سجاد علیه السلام نقل شده است:

یا رب جوهر علم لو أبوح به لقیل لی أنت ممن یعبد الوثنا

مخصوصا که علم به جزئیات معارف جزء ضروریات اسلام نیست بنا بر این لازم نبود که آنها را برای عوام بیان کنند. بنا بر این محمد بن سنان از یک سری از این اسرار باخبر بوده است. این همان چیزی است که در روایت آمده است: إِنَّ حَدِیثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا یُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَان (۱)

بعد او یک سری از این روایات را نقل کرده است و به همین دلیل می گوید هر چند می خواهد از معضلات باخبر شود به سراغ من بیاید. بنا بر این وقتی اشخاص عادی نتوانستند آنها را هضم کنند به او نسبت غلو داده اند.

سید مرتضی در خبر واحد مطلبی دارد که شیخ طوسی آن را جواب می دهد و آن اینکه وقتی اسماء قمی را می برد می گوید: قمی ها همه به استثناء ابا جعفر بن بابویه همه مجبره و مشبه هستند و کتاب های آنها دلیل بر این مطلب است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

شیخ طوسی در عده جواب می دهد که آنها که روایات جبر و تجسیم و تشبیه را نقل کرده اند قائل به صحت این روایات نبوده اند بلکه در صدد جمع آوری روایات بوده اند تا بعد روی آن بحث شود مثلا کسانی که جاعل حدیث و یا ضعیف بوده اند مشخص شوند. (مثلا مرحوم مجلسی در بحار الانوار احادیث را جمع آوری کرده است که بعدها روی آن تحقیق شود نه اینکه خودش به تمامی آنها معتقد بوده باشد.) بنا بر این ذکر آن روایات دلیل نمی شود که آنها خود معتقد به آن روایات بوده باشند.

به احتمال قوی محمد بن سنان یک سری از این روایات را نقل کرده است. شیخ می گوید که عده ای از آن روایات بجز آنهایی که دارای غلو و تخلیط است را نقل کرده است. بنا بر این او روایاتی متضمن غلو و تخلیط داشته است ولی اینها دلیل نمی شود که خود او به آن روایات معتقد بوده باشد.

اگر نقل روایات غلو و تخلیط دلیل بر اعتقاد راوی باشد شخص مزبور غالی بوده و تمامی روایات او باید از اعتبار ساقط باشد زیرا غلات مانند کفار هستند و حال آنکه شیخ روایات دیگر محمد بن سنان را ذکر می کند. اینکه اجلاء اصحاب مانند احمد بن محمد بن عیسی از او روایت کرده اند علامت این بوده است که او به آن روایات غلو اعتقاد نداشته است و نزد آنها غالی محسوب نمی شده است.

دیگر اینکه گاه روایات غلو به ظاهر غلو محسوب می شده ولی قابل توجیه بوده است. مثلا بعضی از ظواهر آیات تجسیم است ولی قابل توجیه می باشد. مثلا قول به عالم ذر را بعضی جزء غلو محسوب کرده اند.

منشأ دیگر برای نسبت به غلو، این بوده است که غالی ها خود را به محمد بن سنان منسوب می کردند. اهل غلو وقتی می دیدند که محمد بن سنان یک سری از مطالبی که برای مردم قابل درک نبوده است را ذکر می کرده از این امر سوء استفاده کرده و خود را به او منتسب کرده اند. مثلا شیخ بهایی یک سری از اعمال عجیب را انجام می داده و این موجب شده است که بسیاری از کارهای خارق العاده را به او نسبت دهند و حال آنکه این نسبت ها صحیح نبوده است.

دیگر اینکه گاه انسان مستقلا می خواهد نسبت به یک موضوع مانند محمد بن سنان بحث کند. واضح است که در این حالت به مدارک مختلف و ادله های لازم مراجعه می کند ولی گاه شده است که انسان در مقام بحث در مورد مطلب دیگری است و استطرادا از محمد بن سنان سخن می گوید در این حالت، اشخاص نوعا به حافظه اتکاء می کنند. مثلا مفید در مقام بحث عدد شهر رمضان به روایتی از محمد بن سنان برخورد می کند و می گوید او ضعیف است ولی وقتی در ارشاد روی محمد بن سنان متمرکز می شود او را توثیق می کند.

ص: ۲۳۸

یا مثلا آیت الله خوئی در ترجمه ی معلی بن خنیس روایتی نقل می کند که در سند آن افرادی ضعیف وجود دارند که یکی از آنها مفضل بن عمر می باشد بعد خود او در مبحث مفضل بن عمر می فرماید: و النتیجه ان الرجل جمیل ثقه. علت آن این بوده که در آنجا به حافظه تکیه کرده بود.

یا اینکه در یکی از نوشتجات دیدم که از قزوینی نقل شده بود که می گفت که ما کتابی در اروپا نوشته بودیم و تصور می کردیم که کاملا خالی از اشتباه است. بعد آن را به ایران فرستادیم و بعضی از محققین آن را نقد کردند که دیدیم اشتباه آنها کاملا وارد است و بعد از آن تصمیم گرفتم که حتی قل هو الله احد را نیز از روی قرآن بنویسم (و به حافظه اتکاء نکنم)

حتی کشّی در مقام خدشه کردن سند یک روایت گاه یک سری را جزء غلات می شمارد ولی وقتی تک تک وارد مباحث آنها می شود کلام دیگری ارائه می دهد. کما اینکه در مورد محمد بن سنان نیز چنین کرده است ولی بعد او را مدح می کند. بنا بر این آنچه آنها هنگامی که روی مسأله متمرکز می شدند بیان می کردند باید معیار قرار گیرد نه آن مواردی که به حافظه تکیه می کردند. بنا بر این اگر کلام یک نفر در مورد یک فرد متعارض شود باید آنی که به حافظه تکیه نکرده است و مورد تحقیق قرار گرفته است اخذ شود.

ص: ۲۳۹

نکته ی دیگر این است که یک سری از روایات محمد بن سنان از باب وجاده بوده است (نه سماع و روایت از شیخ)

اولاـ وجاده هرچند بین علماء محل خلاف است ولی اگر با قرائنی همراه باشد که موجب ثبوت کتاب باشد روایات آن معتبر می باشد و بناء عقلاء هم بر این مطلب استوار است.

مخصوصا تمامی روایات او وجاده نبوده است و یقینا روایات متعددی را بلا واسطه از ائمه شنیده است و آنها را نیز نقل کرده است.

مضافا بر اینکه مسأله ی اینکه آیا با وجاده می توان مطلبی را به کسی نسبت داد یا نه محل اختلاف است و شاید محمد بن سنان اعتقاد داشته است که با وجاده می توان مطلبی را به کسی نسبت داد و حتی به ایوب بن نوح گفته است که اگر کسی وجاده را قبول ندارد بداند که این احادیث از باب وجاده بوده است.

البته نقل وجاده ممکن است موجب ضعف منقولات شود ولی موجب ضعف ناقل نیست. بنا بر این وجاده نمی تواند منشأ این شود که در مورد محمد بن سنان بگویند ضعیف است یا واضع احادیث می باشد.

از ناحیه ای دیگر روایاتی از معصوم (مانند امام جواد علیه السلام) در مدح او وارد شده است. بله اگر در روایتی لعن وارد شده باشد معنای آن طرد است زیرا در یک روایت صفوان که وثاقت او از مسلمات است با محمد بن سنان با هم لعن شده اند و این شاید به سبب مصالحی بوده باشد که امام علیه السلام مد نظر داشته است. مثلا امام علیه السلام گاه به سبب اینکه خطری متوجه زراره نشود گاه او را طرد می کرد. مثلا در فرق الشیعه ی نوبختی آمده است که فردی آمد و با من صحبت کرد ولی حضرت از او گلایه کرد ولی فرد دیگری آمد و حتی سلام هم نکرد ولی امام علیه السلام از او تقدیر کرد. اینها به سبب جو حاکم در آن زمان بوده است که امام علیه السلام برای حفظ افراد، از باب تقیه آنها را طرد می کرده است.

همچنین گاه اهل بیت مطالبی را به افرادی بیان می کردند و حال آنکه قرار نبود آنها آن احادیث را منتشر کنند ولی آن افراد (مانند صفوان و محمد بن سنان) آن را بعضا منتشر کردند و به همین دلیل امام علیه السلام آنها را طرد کرد تا متوجه کار خود شوند و بعد که متذکر شدند امام علیه السلام آنها را دوباره پذیرفته است. و اینکه کشّی می گوید: سمعت أبا جعفر الثانی (ع) یذکر صفوان بن یحیی و محمد بن سنان بخیر، و قال رضی الله عنهما برضای عنهما فما خالفانی قط، هذا بعد ما جاء عنه فیهما ما قد سمعته من أصحابنا. شاید بعد از متذکر شدن این دو بوده باشد یعنی بعد از آنکه متذکر شدند و نزد حضرت برگشتند هرگز با دستورات حضرت مخالفت نکردند.

نتیجه اینکه باید محمد بن سنان را جزء روات جلیل و بزرگوار بدانیم. به تعبیر سید بحر العلوم، گناه محمد بن سنان شهرت و موقعیت بزرگ او بوده است که موجب شده است دیگران نکاتی منفی در مورد او بگویند و شخصیت او را خدشه دارد کنند.

بررسی موارد نقض جلسه ۳۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی موارد نقض

یکی از مواردی که به عنوان نقض ذکر شده است مفضل بن عمر الجعفی است که هم بزنطی از او روایت می کند و هم در موارد بسیاری ابن ابی عمیر از او روایت می کند.

در رجال نجاشی در مورد آمده است: فاسد المذهب، مضطرب الروایه، لا یعبأ به و قیل انه کان خطّابیا. (که از جزء اصحاب ابو الخطاب بوده که یکی از غلات معروف و مورد لعن بوده است.) و قد ذکرت له مصنفات لا یعول علیها.

ص: ۲۴۱

ابن غضائری در مورد او می گوید: ضعیف متهافت (یعنی متساقط) مرتفع القول (غالی بوده است) خطابی و قد زید علیه شی ء کثیر (مطالب بسیاری نیز به او بسته اند) و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما و لا یجوز أن یکتب حدیثه.

کشّی نیز خبری را ذکر می کند و بعد اضافه می کند: لعل هذا الخبر إنما روی فی حال استقامه المفضل قبل أن یصیر خطابیا.

در مقابل شهادت این افراد، شیخ مفید در ارشاد او را با احترام نام می برد و نام او را جزء خاصه ی اصحاب امام صادق علیه السلام و اصحاب سرّ او و افرادی که مورد اعتماد حضرت بوده و جزء فقهاء صالحین بوده است بر می شمارد.

شیخ طوسی در غیبت او را جزء سفراء ممدوحین می داند.

شیخ در تهذیب (۱) عبارتی دارد که از آن استفاده می شود که او را مطعون نمی داند زیرا روایتی نقل می کند که مفضل بن عمر آن را نقل کرده است و بعد به سند آن اشکال می کند و می فرماید: فَأَوَّلُ مَا فِی هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَمْ یَرْوِهِ غَیْرُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَیْهِ ضَعِیفٌ جِدّاً

بنا بر این وقتی به سند خبر اشکال می کند فقط محمد بن سنان را ذکر می کند و مفضل بن عمر را طعن نمی کند بنا بر این در نزد او مفضل مطعون نبوده است.

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۷، ص۳۶۱.

ابن شهرآشوب نیز در مناقب او را در یک جا جزء خواص اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است و در جایی دیگر در فصل ثقات او را جزء ثقات دانسته است.

ما وقتی به روایات مراجعه می کنیم می بینیم که در مدح و ذم او روایاتی وجود دارد و بعضی از این روایات صحیح السند است. بنا بر این لازم نیست که سند آن روایات را بررسی کنیم زیرا این روایات متکرر است لا اقل برای انسان ظن حاصل می شود که هر دو دسته از روایات در مورد او وجود داشته است.

روایات مادحه در مورد او بسیار است که از آنها استفاده می شود او مورد اعتماد اهل بیت بوده است.

اما روایات در ذم او بر دو گونه است. یکی از آنها عبارت از او روایتی است که کشّی نقل می کند که به نظر ما هر دو، یک روایت است و سند این روایت صحیح است:

جبریل بن أحمد، قال حدثنی محمد بن عیسی، عن یونس عن حماد بن عثمان، قال سمعت أبا عبد الله (ع) یقول للمفضل بن عمر الجعفی یا کافر یا مشرک ما لک و لابنی. یعنی إسماعیل بن جعفر، و کان منقطعا إلیه یقول فیه مع الخطابیه، ثم رجع بعد.

امام علیه السلام به او گفته است که به پسر من چه کار داری

عبارت یعنی اسماعیل بن جعفر تا آخر که می گوید او جزء اصحاب و افراد متصل به اسماعیل بن جعفر بوده و با خطابی ها همراه بوده است ولی بعد از آن عقیده برگشته است. محتمل است که کلام کشّی باشد و محتمل است که کلام یکی از روات بوده باشد.

ص: ۲۴۳

در روایت دوم می خوانیم:

حدثنی حمدویه بن نصیر، قال حدثنا یعقوب بن یزید، عن ابن أبی عمیر، عن هشام بن الحکم و حماد بن عثمان، عن إسماعیل بن جابر، قال، قال أبو عبد الله ایت المفضل قل له یا کافر یا مشرک ما ترید إلی ابنی ترید أن تقتله.

احتمال دارد این دو روایت یکی باشد ظاهرا حماد بن عثمان این روایت را از اسماعیل بن جابر شنیده است ولی در روایت اول واسطه که اسماعیل بن جابر است افتاده است.

به هر حال روایت فوق صحیح السند است.

در روایات دیگر می خوانیم که امام علیه السلام مفضل را لعن کرده است:

حدثنی الحسین بن الحسن بن بندار القمی، قال حدثنی سعد بن عبد الله بن أبی خلف القمی، قال حدثنی محمد بن الحسین بن أبی الخطاب و الحسن بن موسی، عن صفوان بن یحیی، عن عبد الله بن مسکان، قال، دخل حجر بن زائده و عامر بن جذاعه الأزدی علی أبی عبد الله (ع) فقالا جعلنا فداک، إن المفضل بن عمر یقول إنکم تقدرون أرزاق العباد فقال و الله ما یقدر أرزاقنا إلا الله و لقد احتجت إلی طعام لعیالی فضاق صدری و أبلغت إلی الفکره فی ذلک حتی أحرزت قوتهم فعندها طابت نفسی، لعنه الله و بری ء منه، قالا أ فتلعنه و تتبرأ منه قال نعم فالعناه و ابرأا منه بری ء الله و رسوله منه.

یعنی حجر و عامر نزد امام صادق علیه السلام آمدند و گفتند که مفضل بن عمر می گوید که شما مقدر ارزاق بندگان هستید و امام علیه السلام فرمود، این کار مخصوص خداست و من برای طعام عیالم محتاج شده بودم و در فشار بودم تا زمانی که قوتی تهیه کردم. خداوند او را لعنت کند و از او بریء باشد و شما هم او را لعنت کنید و خدا و رسولش از او بریء باشند.

ص: ۲۴۴

از آن سو روایات مادحه ای نیز در مورد او وارد شـده است. گفته شـده است که جمع ما بین این روایات به این گونه است که امام علیه السلام روی بعضی از مسائلی مانند تقیه و مانند آن او را مذمت کرده است.

شاهـد بر این مطلب عبـارت است از اینکه مفضل بن عمر با سه امام معاصـر بوده است و در زمان امام صادق، امام کاظم و امام رضـا علیهم السـلام می زیسـته. روایـات امام کاظم و امام رضا علیهما السـلام فقط او را مـدح کرده انـد و فقط در روایات امام صادق علیه السـلام که مـدح و قـدح هر دو از ایشان صادر شـده است. این نشان می دهـد که امام صادق علیه السـلام به خاطر شرایط خاصـی مانند تقیه که در آن زمان بوده است او را مذمت کرده است. امام صادق علیه السلام در زمان منصور می زیسته که او بسیار قسی القلب بوده است و امام علیه السلام از او بسیار تقیه می کرده است. بحران تقیه اهل بیت در زمان منصور بوده است.

مطلب دیگری که مناسب تر به نظر می رسد این است که مفضل بن عمر در ابتدا مستقیم المذهب بوده ولی بعد خطابی شده و سپس دوباره مسـتقیم شده است. اینکه روایات ائمه ی بعدی در مدح او وارد شده است به سبب این بوده است که او در اواخر زمان امام صادق علیه السـلام اسـتقامت پیـدا کرده بود و مـدح هایی که از امام صادق علیه السـلام در مورد او وارد شده اسـت مربوط به همان زمان است. حتی توحید مفضل که در دست است که کتابی است که نجاشـی در مورد آن می گوید که انسان بایـد در آن تفکر کنـد نشـان می دهـد که مفضـل انسـانی عـادی نبوده است و کسـی بوده که توانایی درک آن مطالب بالا را داشته است.

بنا بر این ابن ابی عمیر و امثال او در زمان صلاح او از او روایت کرده اند.

بعضی از سنی ها در مورد مفضل مطالبی گفته اند مثلا از شریک نقل کرده اند که به او نسبت غلو، تناسخ و مانند آن داده است. مضافا بر اینکه قول اهل سنت در این موارد قابل اعتماد نیست شاید بتوان گفت که او چه بسا در برهه ای از زمان انحرافی داشته است ولی بعد برگشته است.

معلی بن خنیس: نجاشی در مورد او می گوید: ضعیف جدا لا یعول علیه.

ابن غضائری در مورد او می گوید: معلی بن خنیس مولی أبی عبد الله علیه السلام، کان أول أمره مغیریا (یعنی ابتدا جزء اصحاب مغیره بن سعید بوده) ثم دعی إلی محمد بن عبد الله (که مردم را به امامت نفس زکیه دعوت کرده است) و فی هذه الظنه أخذه داود بن علی فقلته و الغلاه یضیفون إلیه کثیرا و لا أری الاعتماد علی شی ء من حدیثه .

در سابق ما گفتیم که امام صادق علیه السلام به فرزندش اسماعیل دستور داد که داود را بکشد و او نیز او را کشت. واقعیت این است که حضرت به اسماعیل دستور داد که رئیس شرطه ی داود را بکشد و بعد حضرت داود را نفرین کرد و بر اثر نفرین حضرت، داود به هلاکت رسید.

از آن طرف، شیخ در فهرست و رجال، سخنی از ضعف او بیان نمی کند.

در غیبت خود که آن را متأخر نوشته است او را جزء سفراء ممدوحین برشمرده است.

ص: ۲۴۶

بنـا بر این کلمـات علمـاء نسـبت به توثیق و تقدیـح او بـا هم متعـارض است و همچنین روایـات مادحه در مورد او زیاد است و روایات قادحه یک روایت قابل توجه علیه او وجود دارد.

در یکی از روایـات مـادحه می خـوانیم که او وکیـل حضـرت و امین مـالی او در همه ی اموال بوده است. اگر او جزء دعـاه به مغیره بن سـعید (که می گویـد چهار هزار روایت در کتب امام باقر علیه السـلام اضافه و جعل کرده است) و بعـد به نفس زکیه باشد بعید است که بتواند مورد اعتماد امام علیه السلام در مسائل مالی باشد.

از آن سو، در روایـاتی به سـند صـحیح می خوانیم که امـام علیه السـلام به داود خطـاب می کنـد که چرا او را که وکیل من بر اموالم و قیم من بوده است را کشـته است. امام علیه السلام در اینجا تعبیر می کند که تو مردی از اهل بهشت را کشته ای. ظاهر این عبارت این است که او قبل از کشته شدن، اهل بهشت بوده است نه اینکه بعد از کشته شدن مستحق بهشت شده باشد.

بله دو روایت در قدح او وارده شده است که یکی از آنها این است که معلی کمی کم ظرفیت بوده است و بعضـی از چیزهایی که نمی بایست برای عوام ذکر می کرد ذکر کرده بود و در نتیجه خلیفه او را کشـته است. بنا بر این روایات ذم دلیل بر قدح او نمی باشد.

ص: ۲۴۷

قدح دیگری در مورد اوست که شاید به سبب این بوده باشد که او در اوائل مطالبی اشتباه و انحرافاتی داشته است و بعد که به امام علیه السلام مراجعه کرده است امام علیه السلام آنها را نفی کرده است. واضح است که او بعد از نفی، اعتقاد خود را اصلاح کرده است.

بین ابن ابی یعفور و معلی بن خنیس بحث بوده که آیا اوصیاء، جزء انبیاء هستند یا نه. ابن ابی یعفور می گفت که آنها جزء انبیاء نیستند و معلی بن خنیس قائل بود که جزء انبیاء هستند و بعد از امام علیه السلام پرسیدند و امام علیه السلام جواب داد.

اینها دلیل نمی شود که او جاعل و دارای انحراف عقیده بوده باشد.

بنا بر این به نظر ما معلی بن خنیس ثقه می باشد.

بررسی موارد نقض بسم الله الرحمن الرحیم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی موارد نقض

یکی از موارد نقض که ذکر شده بود به انس بن مالک بود.

می گوییم: اینکه صفوان، ابن ابی عمیر و بزنطی مقید باشند که در فضائل اهل بیت مقید باشند که از سنی نقل نکنند مخصوصا که در این موارد نقل از سنی در باب امر وصایت بسیار مهم بوده است. بنا بر این اینکه مراد از لا یروون و لا یرسلون الا ان ثقه، حتی این موارد را شامل شود بسیار بعید است.

لا یروون و لا یرسلون الا ان ثقه در مباحث فرعیات است و در فرعیات است که اعتبار منقولات اهمیت پیدا می کند که در نتیجه این افراد فقه از ثقه روایت کرده اند. اما نسبت به مسائل کلامی مانند اثبات فضائل اهل بیت و یا وصایت اهل بیت الزامی وجود ندارد که قاعده ی فوق اجرا باشد.

ص: ۲۴۸

شاید هم مراد از ثقه معنای اعم باشد یعنی معنای آن مختص به انسان صدوق و راستگو نباشد بلکه مراد کسی باشد که قابل اعتماد است. این اعتماد بر اساس موارد مختلف، متفاوت می باشد. بر این اساس ثقه در فروعات به کسی گفته می شود که امامی صدوق باشد. اما در ثقه در مطالب کلامی و فضائل اهل بیت، امامی بودن شرط نیست.

به هر حال ما تا به حال به موارد نقض بسیاری اشاره کرده و جواب دادیم و البته مواردی هم باقی مانده است و در جوابی کلی می گوییم: اگر موارد نقضی پیدا شود (کما اینکه مواردی نیز هست) آیا این موارد می تواند مانع از اخذ به آن قاعده ی کلی شود یا نه؟

آیت الله خوئی به شـهادت ابن قولویه در کامل الزیارات و شـهادت علی بن ابراهیم در تفسـیر اعتماد کرده و حکم کرده اسـت که هر یک از کسانی که در اسناد این دو کتاب واقع است ثقه هستند. بعد مواردی پیدا شده که غیر ثقه بودند. آیت الله خوئی قائل بود که باید از آن موارد رفع ید کرد و ما بقی را تمسک کرد. زیرا شـهادت صاحب کتاب مبنی بر ثقه بودن افراد فوق، به تعداد آن افراد به شـهاداتی جداگانه تقسـیم می شود بنا بر این اگر در قبول شـهادت در بعضی از افراد مانعی وجود داشته باشد این موجب رفع ید از قبول شهادات در سایر موارد نمی شود.

چرا همین سـخن در مورد ابن ابی عمیر جاری نباشـد و چرا در مورد او می گوییـد که چون مواردی از نقض یافت شـده اسـت حتی در غیر موارد نقض هم نمی توان به شهادت ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی عمل کرد.

بعـد خود آیت الله خوئی از آن جواب داده می فرماید: فرق بین این دو مورد در این است که اگر شـیخ طوسـی می فرمود: ابن ابی عمیر و صـفوان و بزنطی به وثاقت مشایخ خود شـهادت داده اند و خود شـیخ به وثاقت مشایخ آنها شهادت نمی داد و فقط شهادت آنها را نقل می کرد، این شـهادت می توانست به شـهادات عدیـده منحل شود و اگر در بعضـی موارد، نقضـی مشاهده می شـد این مانع از اخـذ به شـهادات آنها در موارد دیگر نبود. ولی مطلب به این گونه نیست زیرا شـیخ می فرماید: کسانی که ابن ابی عمیر و صـفوان و بزنطی از آنها نقل می کنند نزد من ثقه هسـتند. حال ما مشاهده کرده ایم که بعضـی از آنها نزد خود شیخ هم ثقه نبوده اند یعنی حتی خود شیخ هم ثقه بودن آن افراد را قبول ندارد. این نشان می دهد که شیخ در این جمله اشتباه کرده است در نتیجه نمی شود به شهادت او اخذ کرد.

بررسی موارد نقض بسم الله الرحمن الرحیم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی موارد نقض

بحث راجع به این است که آقای خوئی بین آنی که در کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم است که صاحبان این دو کتاب به وثـاقت روات، وثاقت داده انـد که آیت الله خوئی قائل است که این شـهادت در هر جا که خلافش ثابت نشود حجّت اسـت ولی در مورد شـهادت ابن ابی عمیر و امثـال او در وثـاقت مشایخشـان گفته انـد که چنین مطلبی جاری نیست و اگر مواردی از نقض یافت شود این بدان معنا است که شهادت آنها کلا بی اعتبار است.

ص: ۲۵۰

سخن در این است که فرق این دو مورد در چه چیزی می باشد؟

از فرمایش ایشان استفاده می شود که گاه از کلام کسانی مانند صاحب کامل الزیارات استفاده می شود که آنها ملتزم بوده اند که از غیر ثقه نقل نکنند. مثلا کتاب نجاشی برای تالیفات شیعه نوشته شده است یا کتاب الذریعه ی شیخ آقا بزرگ مخصوص مصـنفات امامیه است. حال اگر در یک مورد دیده شده است که اشـتباه یا خطایی واقع شده است مثلا نجاشـی علی بن حسـین مسـعودی که جزء امامیه نیست و شافعی می باشـد را جزء امامیه قرار داده است، این سـبب نمی شود که کلام نجاشـی در سایر موارد از اعتبار بیفتـد. زیرا شـهادت صاحب کتاب و التزام او به اینکه مثلا فقط افراد شـیعه را ذکر کند به تعداد افراد موجود در کتاب به شـهادت مستقلی منحل می شود. حال اگر در مواردی اشتباهی رخ داده باشد در غیر آن موارد می توان به اصاله عدم الخطا تمسک کرد. یا اگر در جایی دیده شود که صاحب کتاب غفلت کرده و فردی را که خودش امامی نمی دانسـته اشـتباها به عنوان امامی مندرج کرده است آن هم موجب نمی شود که شهادت او در غیر آن موارد، قابل قبول نباشد.

مثلاـ در خلاـصه ی علاـمه، در فصل معتمـدین زیاد بن عقبه که پـدر عبیـد الله بن زیاد است نیز وجود دارد که علامه به اشـتباه تصور کرده است که او شـخص دیگری است و چون دیده است که او عامل امیر مؤمنان علی علیه السـلام بوده است از این رو قابل اعتماد می باشد. این دلیل نمی شود که اصل عدم اشتباه در غیر این مورد، در کلام علامه جاری نباشد.

یا گاه نجاشی از باب غفلت، ترجمه ی حسن بن محبوب را ذکر نکرده است. بنا بر این عدم ذکر او موجب این نبوده که بگوییم نجاشی او را جزء امامیه نمی دانسته است.

حال باید دید که چرا این قاعده در مورد شهادتی که در مورد مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی ادعا شده است جاری نباشد؟ یعنی هر جا که خطا ثابت شود از آن مورد رفع ید کنیم و در غیر آن به شهادت آنها عمل کنیم.

از بیانات خود آیت الله خوئی استفاده می شود که اگر شهادت، به شهادات عدیده بازگشت کند، قانون فوق جاری می شود. این در حالی است که در مورد وثاقت مشایخ این سه نفر، خودشان شهادت به این امر نمی دهند بلکه شیخ می فرماید: مشایخ آنها نزد من ثقه هستند. بله اگر مراد شیخ این بود که این سه نفر ملتزم بودند که از غیر ثقه نقل نکنند این التزام مانند شهادت ابن قولویه و مانند آن می بود و در نتیجه در غیر موارد نقض می توانستیم به التزام آنها عمل کرده اصاله عدم الخطاء را جاری کنیم. ولی واقعیت این است که خود شیخ به وثاقت تمامی مشایخ آنها شهادت می دهد و اضافه می کند که اصحاب هم به آن شهادت داده اند، اگر این کلام شیخ و اصحاب به سبب این بود که خود ابن ابی عمیر و امثال او ملتزم بودند که از غیر ثقه نقل نکنند و شیخ و اصحاب هم به تبع همان التزام، شهادت فوق را داده اند در این صورت این التزام مانند شهادت ابن قولویه و مانند آن می بود. ولی احتمال دیگر این است که شیخ و اصحاب با فحصی که کرده اند دیده اند که ابن ابی عمیر و امثال او فقط از ثقات نقل می کنند و این استقراء هم بعید است که تام بوده باشد و به این گونه بوده که موارد مختلفی که دست می یافتند بررسی می کردند و هر آنچه را که گشتند همه از ثقات بودند در نتیجه مطمئن شدند که این افراد از غیر ثقه نقل نمی کنند. در این صورت اگر متوجه شویم که این افراد در استقراء خود اشتباه کرده اند و افرادی وجود داشته اند که ثقه نبوده اند در این صورت شهادت شیخ و اصحاب از اعتبار می افتد و چنین شهادتی به شهادات عدیده منحل نمی شود. این مانند آن است که کسی بگوید که دقیقا هزار نفر در فلان جا حضور داشته اند بعد مشخص شود که او اشتباه کرده بود یا دروغ گفته بود نمی گویند که او به تعداد افرادی که از هزار تا کمتر هستند، دروغ گفته و یا اشتباه کرده است. مثلا اگر چهار نفر نیامده باشند او چهار اشتباه و یا دروغ گفته باشد.

آیت الله خوئی قائل است که شهادت شیخ و اصحاب از این قبیل است و از باب نقل التزام ابن ابی عمیر و امثال او نمی باشد تا بگوییم که این التزام از آنها از باب شهادت آنها بوده و در نتیجه در غیر موارد نقض بتوانیم به اصل عدم خطاء تمسک کنیم.

نقول: شیخ و اصحاب به ظن قوی تمامی روایات ابن ابی عمیر و امثال او را جستجو نکردند تا ببینند که تمامی روات آنها ثقه بوده اند یا نه. آیت الله خوئی نیز این مطلب را قبول دارد. ظاهر این است که اصحاب این نوع التزام که ابن ابی عمیر و امثال او از غیر ثقه از کسی روایت نکنند را کشف کرده اند. بنا بر این هر جا که خطایی مشاهده شده است از آن رفع کرده و ما بقی را اخذ می کنیم.

البته این در صورتی است که موارد نقض کم باشد در این صورت این موارد را کنار گذاشته و در سایر این موارد به اصل عقلایی عدم خطاء عمل می کنند. ولی اگر موارد نقض زیاد باشد این علامت عدم ضبط این افراد بوده و در نتیجه اصل عدم خطاء در آن جاری نمی شود.

به همین خاطر ما می بایست موارد نقض را کم کنیم و از آنها جواب دهیم و الا اگر تعداد نقض ها زیاد بود نمی شد به آن اصل در مورد آن عمل کرد.

اشکال مهم دیگری وجود دارد و آن اینکه قاعده ی مزبور که می گفت ابن ابی عمیر و امثال او (لا یروون و لا یرسلون لا عنه ثقه) در مورد مسندات آنها قابل قبول است مثلا ـ ابن ابی عمیر از کسی روایت می کند که نمی دانیم ثقه است یا نه که بر اساس قاعده ی فوق باید بگوییم که او ثقه بوده است ولی در مورد مراسیل چه باید کرد زیرا نمی دانیم که فردی که اسمش نیامده است آیا جزء کسانی است که ضعف آنها ثابت شده است یا غیر آنها است.

آقا سید محمد باقر صدر در صدد جواب برآمده می فرماید: ما وقتی مشایخ ابن ابی عمیر را گشتیم مثلا چهارصد شیخ را پیدا کردیم. در این میان، پنج نفر یقینا ضعیف هستند و ضعف ما بقی ثابت نشده است حال اگر غیر از این چهارصد نفر افراد دیگری هم باشند ما شرعا آنها را ثقه می دانیم زیرا اصل عدم خطاء در آنها جاری می شود. در میان چهارصد نفر، بجز آن پنج نفر، با اصل عدم خطاء حکم به وثاقت آنها می کنیم.

اما در مراسیل، احتمال می دهیم که این شخصی که نامش ذکر نشده است یکی از آن پنج تا باشد و همچنین اینکه یکی از آن سیصد و نود و پنج نفر باشد، بنا بر این نسبت بین پنج و سیصد و نود و پنج یک هفتاد و نهم است. یعنی یک احتمال است که یکی از آن پنج نفر باشدو هفتاد و نه احتمال است که نباشد. حتی اگر در میان چهارصد نفر ده نفر یقینا ضعیف باشند مقیاس مزبور یک چهلم می شود. عقلاء به این احتمالات ضعیف که یک هشتادم یا یک چهلم است اعتناء نمی کنند.

بعد اضافه می کند که یک چهلم یا یک هشتادم در جایی است که احتمالات با هم مساوی باشد مثلا من احتمال دهم که آنی که در سند اسمش نیامده است آن فرد ضعیف باشد و احتمال دهم که یکی از آن افراد موثق باشد ولی اگر یکی از احتمالات تقویت شده باشد هرچند باز احتمال فوق یک چهلم یا یک هشتادم ولی همان یک احتمال گاه در حکم پنجاه احتمال می تواند باشد. مثلا گاه قرائنی است که تقویت می کند که فرد محذوف، یکی از آن افراد ضعیف است. در اینجا هرچند احتمال مزبور یک چهلم یا یک هشتادم است ولی همان یک احتمال از نظر کیفی قوی است. مثلا گاه ابن ابی عمیر به (عن رجل) تعبیر می کند و نام او را نمی برد، این چه بسا به این معنا است که ابن ابی عمیر به شخصیت آن فرد اهمیت نمی داده است و این علامت آن است که فرد مزبور ضعیف بوده است.

ما به چند مورد از کلام ایشان اشکال داریم:

ایشان ظاهرا رجال نجاشی را مطالعه نکرده اند. در رجال نجاشی آمده است که علت ارسال های ابن ابی عمیر این بوده است که که خواهر او کتاب هایش را در بالای تاقچه ای گذاشته بود که باران باریـد و بخش هایی از اسانیـد و متون روایات کتاب او محو شـده است او چون متون روایـات و یـک سـری از اسانیـد آنها را در خاطر داشـته است همان ها را نقل کرده که بالطبع یک سری از روایات او مرسل شده است بنا بر این اگر ابن ابی عمیر از (عن رجل) تعبیر می کند به سبب این نبود که او اعتقاد داشت راوی مزبور ضعیف است بلکه از این جهت بوده است که نام او را نمی دانسته است.

اما در مورد احتمال یک هشتادم یا یک چهلم که ایشان گفتنـد که عقلاء به آن اهمیت نمی دهنـد می گوییم: اولا این نسـبت بندی متوقف بر این است که انحراف مذهب روات جزء نقض نباشد و الا تعداد نقض ها بسیاری بیشتر می شود.

همچنین اگر مـا افراد بـا واسـطه را نیز در نظر بگیریم یعنی مواردی که ابن ابی عمیر بـا واسـطه از ضـعاف یـا غیر امـامی روایت کرده اند را اضافه کنیم تعداد موارد نقض بسیار زیاد می شود و هرگز سخن از یک چهلم یا یک هشتادم نخواهد بود.

ثانیـا اگر قبول کنیم که احتمـال مزبور یک چهلم یا یک هشـتادم است می گوییم گاه ظنون، ضـعیف است مثلا ما الآن مطمئن هستیم که سـقف روی سـرمان خراب نمی شود و یا هنگام رفتن به منزل تصادفی رخ نمی دهـد. این احتمالات از باب یک در هزار و یا یک در چند هزار است.

یک سری از احتمالات است که از بس ضعیف است به ذهن عرف متعارف نمی آید و یا اگر به ضعف بیاید کسی به آن توجه نمی کند.

ولی یک چهلم و یک هشتادم این گونه نیست. مثلا اگر کسی به ما بگوید که اگر امروز فلان مسافرتی که غیر ضروری است را انجام دهیم و به فلان جا برویم از این چهل نفر یا هشتاد نفر یکی را اعدام می کنند. یا بگویند که یکی از چهل ماشینی که امروز حرکت می کنند سرنشینان آن از بین می روند. عقلاء غالبا این احتمال را قوی می دانند..

بله عرفا احتمال یک چهلم یا یک هشتادم در حد علم نیست و لازم نیست به آن اعتنا کرد. هرچند در بعضی از موارد که مورد از مهام امور می باشد عقلاء به احتمال ضعیف نیز ترتیب اثر می دهند. مثلا در سابق برای کندن چاه نفت، کسانی که ابتدای چاه را می کنندند مبلغی عادی می گرفتند ولی وقتی نزدیک به مخزن نفت می شدند و خطر فوران بود افراد مبالغ بسیار هنگفتی را دریافت می کردند و بعد به حفر چاه اقدام می کردند.

نکته ای در مورد مراسیل ابن ابی عمیر بسم الله الرحمن الرحیم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکته ای در مورد مراسیل ابن ابی عمیر.

بحث در اشکالی است که در مورد مراسیل ابن ابی عمیر وارد شده است و آن اینکه اگر ابن ابی عمیر به وثاقت مشایخش شهادت داده باشد، در مواردی که غفلت یا اشتباه ابن ابی عمیر ثابت شده باشد ما از آن شهادت رفع ید می کنیم و در سایر موارد به شهادت او عمل می کنیم.

ص: ۲۵۶

گفتیم این قول نسبت به مسانید ابن ابی عمیر خوب است زیرا در مسانید می توان تشخیص داد که کدام یک از مشایخ او قابل اعتماد و کدام یک ضعیف می باشند. ولی اشکال در مراسیل ابن ابی عمیر ظاهر می شود زیرا نمی دانیم فردی که نامش ذکر نشده است جزء آن دسته افرادی است که ضعیف می باشند یا نه.

محصّل جواب که مرحوم صدر نیز آن را بیان کرده است این است که اگر ابن ابی عمیر بر اساس فرضیه چهارصد شیخ داشته باشد، فقط حدود پنج نفر از آنها یقینا ضعیف باشند بنا بر این در مورد احادیث مرسله ی ابن ابی عمیر یک هشتادم احتمال می رود که راوی ای که نامش نیامده است جزء افراد ضعیف باشد و عقلاء به این مقدار احتمال ضعیف اعتناء نمی کنند.

البته ما در سابق که این فرضیه را بیان می کردیم سخن از یک چهارصدم بود نه یک هشتادم. زیرا پنج موردی که ایشان به عنوان ثابت الضعف بیان کرده است بررسی کردیم و چهار مورد را جواب دادیم که ثابت کردیم که ضعف آنها مشخص نیست.

پنـج نفری که ایشان ذکر کرده انـد یکی علی بن حدیـد است که ما ثابت کردیم که ابن ابی عمیر از او روایت نمی کنـد و در واقع علی بن حدید بر ابن ابی عمیر عطف شده است و با هم از راوی بعدی روایت می کنند.

یکی یونس بن ذبیان است که در سابق گفتیم که واسـطه ای بین ابن ابی عمیر و او بوده که سقط شده است و در روایتی دیگر یونس عطف به فرد ثقه ی دیگری شـده بود و ما گفتیم که همین مقدار کفایت می کند که بگوییم ابن ابی عمیر از ثقه روایت کرده است. همچنین به نظر ما یونس بن ذبیان ثقه می باشد.

ص: ۲۵۷

یکی عَمْرِو بْنِ جُمَیْع است که ابن ابی عمیر در سه جا از او روایت می کند.

و دیگری ابو البختری است که ابن ابی عمیر در یک جا از او روایت می کند.

دو مورد اخیر نیز قابل جواب است. زیرا وقتی ابن ابی عمیر به شکل مرسل روایتی را نقل می کند غالبا می گوید: (عن رجل) یا (عمّن اخبره) یا (عمّن حدثه) و مانند آن. در این صورت جوابی که می خواهیم بدهیم وارد نمی باشد.

ولی گاه او به (بعض اصحابنا) یا (بعض الاصحاب) و مانند آن تعبیر می کند این تعبیر هرچند مخصوص امامیه نیست ولی مراد اشخاصی هستند که از نظر فقهی مشابه امامیه می باشند. بنا بر این واقفه، فطحیه، ناووسیه و امثال آنها همه جزء اصحابنا هستند زیرا اینها غالبا ائمه را تا امام صادق علیه السلام را قبول داشتند و از آنجا که اکثر روایات از امام باقر و امام صادق علیهما السلام است فقه آنها شبیه فقه ماست ولی زیدیه و اهل سنت چون فقهشان مشابه ما نیست جزء اصحاب ما نمی باشند.

ابو البختری فردی است سنی و در نتیجه اگر روایت مرسله ای از ابن ابی عمیر باشد که در آن از بعض اصحابنا تعبیر کرده باشد این علامت آن است که فرد مزبور یقینا ابو البختری نمی باشد.

عمرو بن جمیع نیز تضعیف شده است و در مورد او کما اینکه کشّی می گوید، گفته شده است که بَتریّ بوده است و آنها جزء زیدیه ای بوده اند که از ما از نظر فقه بسیار دور هستند. زیدیه بر دو قسم هستند یک قسم از آنها شیعه بودند که جارودیه از آن قسم هستند، آنها جزء اصحاب نیستند و فقه آنها با ما تفاوت زیادی دارد. بتریه کسانی هستند که زیدیه ی سنی هستند و قائل هستند که خلافت، حق بلا فصل امیر مؤمنان علی علیه السلام است ولی از حقوق قابل انتقال می باشد و حضرت این حق را به ابو بکر تفویض کرده است و در نتیجه خلافت ابو بکر شرعی است.

به هر حال، در تعبیر ابن ابی عمیر به بعض اصحابنا، احتمال اینکه مراد عمرو بن جمیع باشد را نیز منتفی می کند.

بنا بر این آنی که در مرسلات ابن ابی عمیر می تواند محتمل باشد حسین بن احمد مِنقَری است که جزء اصحاب ماست و تضعیف شده است. از این رو احتمال مزبور یک در چهارصد می باشد.

بحث دیگر این است که گاه ابن ابی عمیر از جماعتی نقل می کند مثلا- می گوید: (عن جماعه) یا (عن رهط) یا (عن غیر واحد) نتیجه ی این بحث در غیر ابن ابی عمیر که حتی روات، شهادت به وثاقت مشایخ خود نداده اند نیز راه دارد.

مرحوم صدر در اینجا می فرماید: اقل این تعبیر این است که سه نفر را شامل می شود. بعد ایشان محاسبه کرده می گوید حتی اگر تصور کنیم که میان مشایخ ابن ابی عمیر ده نفر ضعیف وجود دارد احتمال اینکه یکی از آنها در این تعبیرات که به شکل جمع است وجود داشته باشند یک چهلم است. ولی اگر احتمال دهیم که در میان این افراد دو مورد از آن ضعفاء وجود دارند این احتمال یک چهلم ضرب در یک چهلم می شود یعنی احتمال مزبور یک هزار و ششصدم می شود. هکذا اگر هر سه نفر جزء آن ضعفاء باشند این احتمال یک چهلم ضرب در یک چهلم، ضرب در یک چهلم می شود که به حدی ضعیف می شود که اصلا قابل اعتناء نیست.

بر این اساس، در بعضی از روات که مشایخشان توثیق نشده است می توان نتیجه گیری کرد و آن اینکه مثلاً ـ در مسأله ی حیض آمده است که یونس بن عبد الرحمان عن غیر واحد روایت می کند. علماء این را مرسله ی یونس می دانند ولی حق این است که او هفتاد شیخ داشته است ولی اکثر آنها که حدود دو ثلث یا بیشتر هستند ثقه هستند ولی وثاقت یک سوم آنها ثابت نشده است.

سپس اضافه می کند که اگر یونس از بعض اصحابنا تعبیر می کرد و ما نمی دانستیم که آن فرد جزء یک ثلث توثیق نشده است یا جزء دو ثلث توثیق شده در اینجا یک سوم احتمال بود که توثیق نشده و دو سوم اینکه جزء توثیق شده باشد. او اگر از دو نفر نقل می کرد احتمال مزبور که حاصل ضرب یک سوم در یک سوم است این می شد که یک نهم احتمال می رفت که جزء توثیق نشده ها باشد. و اگر تعبیر یونس به عن جماعه باشد احتمال اینکه هر سه جزء توثیق نشده باشند یک بیست و هفتم می باشد.

همچنین این احتمال وجود دارد که فرد مزبور که نامش نیامده است جزء کسانی باشد که جزء هفتاد نفر نباشد یعنی جزء کسانی باشد که ما به او دست نیافته ایم. بعد ایشان اضافه می کند که این احتمال بعید است.

نقول: اولاً ـ طرز محاسبه ی ایشان صحیح نیست و به نظر ما عدد احتمالاتی که ایجاد می شود بیشتر از آن مقداری است که ایشان بیان کرده است (البته حاصل این جواب به نفع مرحوم صدر می شود) و آن اینکه ما اگر سه ورقه ی سیاه رنگ داشته باشیم و سه ورقه ی سفید بعد روی ورقه های سیاه اسماء خلفاء ثلاث را نوشته باشیم و روی ورقه های سفید اسم علی، حسن و حسین. بعد آنها را با هم مخلوط کردیم و بعد یکی از آنها را برداشتیم. اینکه این برگه سفید باشد یا سیاه یک احتمال متساوی است یعنی پنجاه درصد ممکن است سفید باشد و پنجاه درصد جزء سیاه. حال این برگه را که مثلا سیاه است کنار می گذاریم و پنج برگه باقی می ماند. در اینجا احتمال اینکه برگه ی بعدی سیاه باشد دو پنجم است و اینکه سفید باشد سه پنجم. اگر برگه ی دوم نیز سیاه در آید. حال، احتمال اینکه برگه ی بعدی سیاه باشد یک چهارم است و اینکه سفید باشد سه چهارم. حال اگر بخواهیم به حساب ضرب بگوییم چنین می شود، که باید سه ششم را در دو پنجم و در یک چهارم ضرب کنیم. مخرج ها و صورت ها را باید با هم ضرب کنیم که می شود شش صد و بیستم است که همان یک بیستم می شود. بنا بر این اینکه هر سه برگه سیاه رنگ باشد، یک بیستم می باشد و اینکه سه رنگ هر سه سیاه نباشد و یکی در این وسط سفید در آید نوزده بیستم می باشد. (ولی طبق محاسبه ی مرحوم صدر که می گوید یک دوم ضرب در یک دوم و ضرب در یک دوم می شود باید یک هشتم شود.)

بنا بر این ما مطلب مرحوم صدر را تقویت می کنیم و می گوییم که اگر به گونه ای که ما محاسبه کرده ایم محاسبه شود تعداد احتمال اینکه فرد مزبور یکی از ضعفاء باشد بسیار ضعیف تر می شود.

ثانیا: احتمال اینکه ایشان گفته است که بعید می دانیم که فردی که نامش ذکر نشده است خارج از هفتاد نفری باشد که جزء مشایخ یونس هستند در آن اینکه نکته وجود دارد که ما بعد از مراجعه متوجه شده ایم که تعداد مشایخ او دویست و سی نفر می باشد و حتی آنهایی که به دست ما نرسیده است ظاهرا بسیار زیاد است. مثلا نجاشی و شیخ کتبی را نقل می کنند که تعداد بسیاری کمی از آنها به دست ما رسیده است و بسیاری از آنها در طول زمان تلف شده است. بنا بر این به تعداد زیادی از روات اصلا برخورد نکرده ایم و حتی روایت ابن ابی عمیر و امثال او از آنها به دست ما نرسیده است. بنا بر این اگر کسی در عصر مشایخ ابن ابی عمیر بوده باشد و جزء افراد قابل قبولی بوده باشد، اینکه ابن ابی عمیر از آنها روایت کرده باشد احتمال بعیدی نیست. البته اینکه ابن ابی عمیر از کسی نقل کرده باشد که آن فرد جزء ضعفاء است آن را با اصل عدم خطا نفی می کنیم. ولی اصلی تعبدی وجود ندارد که بگوییم که بجز افراد شناخته شده ثقه ی دیگری وجود ندارد. بنا بر این وقتی تعداد راویان بالاتر برود، احتمالی که ذکر کرده ایم (که یک چهارصدم در مورد ابن ابی عمیر بود) به یک و بیش از چهارصدم تبدیل می شود بنا بر این این نیز قول مرحوم صدر را تقویت می کند.

ص: ۲۶۱

اما در مورد یونس بن عبد الرحمان می گوییم غیر از مشایخ او هفتاد تا نیست بلکه دویست و سی نفر است حتی اگر این را اضافه کنیم که روایات متعددی از او یقینا به دست ما نرسیده است و بر این اساس مشایخ یونس نیز بیشتر از این مقدار خواهد بود. به هر حال مرحوم صدر می گوید اگر بگوییم که یک سوم روات او ضعیف هستند و بعد در میان جماعت هر سه نفر (که اقل جماعت است) بخواهد ضعیف باشد این احتمال حال بیست پنجاهم در بیست پنجاهم در بیست پنجاهم است یعنی دو پنجم در دو پنجم در دو پنجم می شود. ولی بر اساس محاسبه ی ما باید بیست پنجاهم را در نوزده چهل و نهم را در هجده چهل و هشتم ضرب کنیم.

حال این سؤال مطرح می شود که افرادی را که احتمال می دهیم یونس از آنها روایت کرده باشد ولی در آن هفتاد تا وجود ندارند را باید چگونه محاسبه کنیم.

جواب این است که در میان این هفتاد نفر نسبت سنجی دو پنجم است یعنی پنجاه تا موثق و بیست تا هم از کسانی که وثاقت آنها ثابت نشده است. (مضافا بر اینکه به نظر ما مشایخ او هفتاد تا نیست بلکه دویست و سی نفر است که البته فرض را بر این می گذاریم که در میان این دویست و سی نفر هم نسبت ثقات به غیر ثقات دو سوم باشد.)

در این صورت نسبت به مشایخ دیگر که به دست ما نرسیده است سه احتمال است یکی اینکه نسبت دو پنجم در سایر مشایخ که به دست ما نرسیده است نیز راه داشته باشد. احتمال دیگر این است که نسبت، کمتر از دو پنجم باشد مثلا یک پنجم باشد و احتمال دیگر این است که نسبت پنجاه پنجاه باشد. در اینجا باید معدل گیری کنیم که معدل آن همان دو پنجم است. بنا بر این حتی اگر غیر موجودین را در نظر بگیریم، نسبت مزبور همچنان دو پنجم خواهد بود.

نکته ی دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که روایت ابن ابی عمیر از کسانی که ثابت الضعف هستند کمتر از کسانی است که ثقه می باشند. بنا بر این بجز حسین بن احمد منقری که روایات ابن ابی عمیر و صفوان از او زیاد است زیرا این دو کتاب او را نقل می کنند، روایات ابن ابی عمیر از این افراد ضعیف (که حدود چهار یا پنج مورد است) در مقابل دیگران بسیار کمتر است.

هرچند این نکته ای که گفته ایم در مورد روایات مسند ابن ابی عمیر است ولی در مورد روایات مرسل که نمی دانیم نام آن روایت چیست تا در نتیجه بدانیم ابن ابی عمیر از آنها کم روایت کرده است یا زیاد.

ولی جواب آن این است که همان گونه که قبلاـ گفتیم سه احتمال وجود دارد یا اینکه روایت ابن ابی عمیر از آنها زیاد تر از نسبت موجود است یا کمتر و یا مساوی و وقتی معدل گیری کنیم همان نسبتی که در روایاتِ موجود، است به دست می آید.

ص: ۲۶۳

نکته ی دیگری که این محاسبات را در بسیاری جاها مشکل ساز می کند این است که اگر یک مطلب مردد بین سه نفر باشد مثلا یا عمرو آن را نقل کرده است و یا زید و یا بکر، اینکه هر کدام آن را نقل کرده باشد یک سوم است. در اینجا احتمالات از نظر قوت و ضعف با هم مساوی است و احتمال اینکه زید نقل کرده باشد به اندازه ی احتمال این است که عمرو نقل کرده باشد.

ولی گاه یک احتمال قوی تر است و یکی ضعیف است مثلا احتمال اینکه زید آن روایت را نقل کرده باشد بیشتر است (مثلا قرائنی در دست است که آن را تقویت می کند.) بر این اساس گاه یک روایت را می بینیم که افراد ضعیف هر کدام آن را نقل کرده اند در اینجا این به ذهن می رسد که این افراد ضعیف با هم قرار گذاشته اند که حدیثی را جعل کنند و بعد هر یک از آنها آن را منتشر کند زیرا بعید است که فقط افراد ضعیف آن حدیث را نقل کرده باشند.

بر این اساس گاه دیده می شود که زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر با هم یک روایت را نقل می کنند بنا بر این اگر ابن ابی عمیر یک روایت را از زراره و غیر واحد من الاصحاب نقل کرده باشد این احتمال که آن غیر واحد غیر از محمد بن مسلم و ابو بصیر باشند ضعیف است. بنا بر این لفظ عده من اصحابنا غالبا به افرادی صدق می کند که با هم محشور بودند و با هم نزد امام علیه السلام رفته و از ایشان حدیثی را شنیده اند. بنا بر این نباید تمامی مشایخ یونس و یا ابن ابی عمیر را عدل آنها قرار داد بلکه باید آنها را در میان این گروه هایی که با هم بوده اند جستجو کرد. بنا بر این گاه عبارت عن غیر واحد معنایش این است که ابن ابی عمیر در مقام تقویت مطلب است و آن اینکه بگوید افراد کثیری که مورد اعتماد او بوده اند آن را نقل کرده اند. بنا بر این تعبیر فوق از باب کثرت است یعنی این را افراد کثیری نقل کرده اند و لازم نیست اسامی آنها ذکر شود. این گونه مراسیل یقینا قابل اعتماد است ولی نه به سبب محاسبه ی ریاضی فوق بلکه به سبب همین مطلبی که الآن ذکر کردیم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹